

A Gnose Espinoziana

— Destino racionalista de uma tradição sábia

«(...) quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas unum, et idem esse».

(*Ethica*, II, 7, sc.).

Propor a análise da questão da gnose espinoziana por ocasião do III.º Centenário da morte de Espinoza, que neste ano se celebra, poderia parecer apenas mais um intento de publicação científica ou erudita na bibliografia espinoziana. Porém, como há algo de paradoxal em comemorar analogamente centenários, ou outras datas de uma sucessão histórico-cultural, quando se trata de filósofos como Espinoza e de filosofias como o espinozismo, porquanto se apresentam como deliberadamente an-históricas, a proposta desta análise será forçosamente diferente. Diferente, por um lado, porque se pretenderá ter prévia consciência deste paradoxo evitando a mera interpretação historicista do pensar espinoziano; por outro lado, porque o estudo da gnose em Espinoza, ou das determinantes gnósticas supostas no seu pensamento, conduzem ao reconhecimento de que a filosofia de Espinoza será forçosamente estável e imóvel como a própria tradição em que se funda.

De facto, a tradição gnóstica não se desenvolve em termos de uma dialéctica histórica, mas, mais à maneira de uma *translatio studii* tal como os medievais por vezes a sugeriram, fica apontada pelos lugares ou momentos que anulam o tempo¹. Tais lugares e momentos de ruptura do plano cronológico e histórico, veiculando a partir de si mesmos para a dimensão de verticalidade metafísica,

¹ Se a *traditio* de um ponto de vista teológico é histórica, não pode, no entanto, ser entendida como subordinada à história, mas antes determinante desta, pautando pela transcendência do *Alpha* e do *Omega* a presença transitiva dos tempos e dos lugares. Com mais pertinência ainda se nota que o nível de formulação gnóstica do mistério teológico da história mais fica indicado pelos *καίροι* e pelos lugares simbólicos que articulam em expressividade típica e singular a própria unicidade transcendente. Cf. Jean DANÉLOU, *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Paris, Du Seuil, 1953, pp. 320 e segs..

permitem uma proposta de eternidade, ou o levantamento de uma realização espiritual *sempre* diferente e na *mesmidade* de um *eterno agora*².

O lugar pode ser a alegoria de uma cidade, sede de antigo império, raiz civilizacional da verticalidade de uma cultura espiritual. Pode também ser uma escola ou um livro, letra que faz incarnar o espírito e «porta estreita» de seu acesso. Mas também pode ser o *lugar comum*, o centro ou a questão central sempre trilhada qualquer que seja a ulterior saída dessa encruzilhada³.

É neste último sentido, acepção moderna da *ágora* filosófica que o génio helénico constituiu, que se pode encontrar o *tópos* espinoziano e a sua central permanência em relação aos movimentos filosóficos da época.

O estudo da gnose espinoziana exigirá, por conseguinte, o reconhecimento desta topo-logia em que o próprio discurso das linguagens se encontra quase imobilizado ou, pelo menos, em movimento circular e perfeito em torno do axioma fundamental ou da intuição central que situa o espinozismo.

1. O lugar neutral do pensamento de Espinoza

A reflexão filosófica, pela sua exigência de radicalidade e seu compromisso integral, demarca-se em relação ao pensar comum

² Sobre este sentido do *eterno agora* presente em toda a tradição filosófica cristã desde Santo Agostinho até à actualidade, cf. Louis L'AVELLE, *Du Temps et de l'Éternité*, (La Dialectique de l'Éternel Présent, IIIème Partie), Paris, Aubier Montaigne, 1945, sobretudo pp. 243 e segs.

³ No contexto da *translatio studii* (expressão atestada desde uma carta de Erico a Carlos, o Calvo, e que se generalizou no âmbito da cultura medieval analogamente ao sentido em que, já na Antiguidade, Horácio dizia: «*Graecia... artes intulit agresti Latium*». (*Epistolas*, II, 1, 156-7), pensava-se a história numa sequência de lugares. Desde Paulo Orósio (cf. *Historia adversus Paganus*; vide também Benoit LACROIX, *Orose et ses Idées*, Montréal-Paris, Institut d'Études Médiévales-Vrin, 1965, pp. 81 e segs.), e da sua interpretação do texto bíblico do Sonho de Daniel e da sucessão dos Impérios, ou mesmo desde Santo Agostinho no *De Civitate Dei*, até aos autores do «Otono» da Idade Média, encontra-se o percurso de Minerva, da Índia à Babilónia, ao Egipto e à Grécia, aos Árabes e aos Latinos, de Atenas a Roma e desta a Paris, etc... Trata-se da perspectiva de Hugo de São Victor: «*Loca simul et tempora, ubi et quando gestae sunt, considerare oportet*»; perspectiva que não pode ser considerada simplista senão enquanto desvinculada do simbolismo profundo a que remete. É assim que, tanto uma cidade como uma escola, um livro ou um centro de referência poderão constituir sinais de uma real transcendência do Tempo. Cf. Étienne GILSON, *Les idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1932, pp. 183 e segs.; Ernst Robert CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, Francke V., 1948 (trad. cast., Mexico-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1955, pp. 52 e segs.); cf. ainda Jacques LE GOFF, *La civilisation de l'Occident Médiéval*, Paris, Arthaud, 1967, pp. 218-219.

que lhe serve de fundo e de contexto da sua génese e processo incoativo. A aventura do pensar que ousa propor a uma vivência fundamental e que, aparentemente se poderia caracterizar por um critério de iterativa originalidade, resta afinal um propósito unitário. A diversa formulação representa uma diferença secundariamente reflectida a partir das situações residuais de tal pensar comum ou da chamada filosofia do senso comum. É, pelo contrário, na unicidade temporal-criativa, no momento irrepetível da abertura de uma consciência, na singularidade de uma realização espiritual, que se encontra a inesgotável diferença dos caminhos filosóficos que se conjuntam nesse diferir, ou que se conjugam nessa verbalidade infinita e singularmente expressiva.

Quando as culturas, e nestas as instituições escolares que as veiculam, se manifestam com um grau de elaboração *representativo*, o intento filosófico aparece situado como *especulação*, e dá-se uma atenção particular ao plano a partir do qual se demarca essa atitude reflexiva comensurando-se, assim, a própria expressão cultural pelo distanciamento entre os píncaros da catedral filosófica e espiritual e a sua base histórica⁴.

É então compreensível que nesse processo de recuperação da historicidade construtiva do próprio pensar, ou seja, nessa reconstituição promovida pela história da filosofia, se transponham para as máximas realizações filosóficas diferenciações e notas de originalidade que pertencem, afinal, à ideologia comum e a um plano nocional básico em que frequentemente o historiador se situa, ou a partir do qual procede à sua investigação⁵. Esta incapacidade quase constante de na história da filosofia se dar a primazia a uma reflexão integrativa e o projecto reiterado de uma reflexão parcelar, e pretensamente demarcada a partir de um irreflectido, alienam da base contex-

⁴ Quando a reflexão filosófica deixa de ser a imediata expressão de um *lógos*, como na cultura grega, e se constitui como mediação deste, já pré-anunciada pelo alegorismo alexandrino e finalmente realizada nas plenas virtualidades da metáfora e do símbolo na escolástica medieval, está atingido o nível especulativo e sua autonomia *representativa*. Cf. Marcia L. COLISH, *The Mirror of Language: a Study in the Medieval Theory of Knowledge*, New Haven-London, Yale Univ. Press, 1968; cf. ainda C. H. do Carmo SILVA, «Carácter rítmico da Estética bonaventuriana», in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. XXX, 1-3, pp. 256-296. Vejam-se ainda todos os antecedentes da tradição cultural do Ocidente concretizados nas primeiras sínteses culturais do enciclopédismo medieval das «Sumas» e dos «Espelhos».

⁵ Sobre as limitações da História da Filosofia, cf., por exemplo, Henri GOUHIER, *La Philosophie et son Histoire*, Paris, Vrin, 1944; *Id.*, *L'Histoire et sa Philosophie*, Paris, Vrin, 1952, 1973². Quanto à hipertrofia de certas notas filosóficas que normalmente ocorre na reconstituição histórica da reflexão filosófica e num sentido de inversa acentuação das características do plano histórico quotidiano, do situacional e da sua banalidade, cf. Lucien JERPHAGNON, *De la Banalité, Essai sur l'ipsité et sa durée vécue: durée personnelle et co-durée*, Paris, Vrin, 1965.

tual constituída pelo resíduo vivencial e nocional comum a possibilidade analítica que lhe realce as múltiplas facetas, ou os múltiplas recortes, em que se fragmenta a unicidade diferencial da própria especulação ⁶.

Só nas épocas arcaizantes e de crise, em que os padrões de uma cultura se vêem invalidados pela vivência alternativa e pelo drama como que desse «espelho quebrado», se retorna às riquezas impensadas do que se considerava o senso comum e que, nesses momentos, se poderá mais reconhecer como um «elogio da loucura». De facto, a singularidade quotidiana, as dimensões metafísicas da experiência sensível, os enigmas da individualidade múltipla e da sua ilusória unidade apressadamente constituída num plano nominal ou meramente nocional são, na maior parte, dos casos perpassados por um *lógos*, que se refugia da loucura do caótico e do seu enebriamento dionisiaco, ora no pragmatismo apolíneo de um nominalismo, ora numa fixidez agnóstico-racional compensada em hiper-dinamismo místico ⁷.

Quando no contexto da filosofia medieval e moderna, dentro da estabilidade e organização de uma cultura, se fala de uma filosofia do senso comum e se remete quase invariavelmente à figura do

⁶ A argumentação a favor de um irreflectido, quer nas perspectivas tradicionais, quer nas perspectivas recentes da fenomenologia e até da psicanálise que remete tal irreflectido ao nível do sub-consciente, é, de facto, sempre póstuma em relação ao nível ou estrato vivencial e nocional comum. É uma argumentação que mais aponta para uma síntese sempre posterior do que regressiva e constituinte de uma possibilidade analítica radical. Neste sentido, certo conjunto de textos da recente filosofia francesa, aparentemente recusando as sínteses e os sistemas tradicionais sugerem um ritmo de análise que retorne à *situação*. Com efeito, trata-se de estudos que mais não fazem do que inverter o sentido daquelas sínteses, conservando-lhe a mesma estrutura, que agora se revela de literário culturalismo diletante. Assim, por exemplo em Clément ROUSSET, *Logique du Pire, Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, P. U. F., 1971, quando se trata da «*diversité du regard* — vision du multiple qui, poussée à ses limites, devient aveugle, aboutissant à une sorte d'extase devant le hasard...», o que se pode notar é que tal «analítica» é, afinal, um «Discours en marge, donc, qui ne se propose de livrer aucune vérité, mais seulement de décrire de la manière la plus précise possible (...) ce que peut être, (...) cette «antiextase» philosophique». (*Ibid.*, p. 7).

A mesma crítica se poderá estabelecer para estudos directamente sobre Espinoza como o de Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, em que se tenta remeter do plano especulativo à «incarnação» no carácter expressivo da «letra» neste pensador.

⁷ Na sequência de autores supra-referidos como Clément Rousset e Gilles Deleuze, podem citar-se a propósito desta «metafísica» do sensível, e deste interesse especulativo pelo subliminar da consciência quotidiana, estudos recentes como os de J. M. G. LE CLÉZIO, *L'extase matérielle*, Paris, Gallimard, 1967; Daniel SIBONY, *Le nom et le corps*, Paris, Du Seuil, 1974, que vêm numa linha de pensamento desde Merleau-Ponty (cf. *Phénoménologie de la Perception: Le corps*, pp. 81 e segs.) e de Georges Bataille. As afinidades entre esta circunstância histórica presente na crise da cultura moderna e a circunstância da crise da cultura medieval tornam-se bastante nítidas no duplo sentido de excesso, ora lógico-nominalista, ora ascético-místico. Cf. J. HUIZINGA, *El otón de la Edad Media*, trad. do alemão por Jose Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1961⁵.

Estagirita, ainda que deformada de diversos modos ou referida a partir de diversas intenções, reconhece-se a presença de uma perspectiva histórico-escolástica da cultura e da filosofia. Que Aristóteles seja o Filósofo para os Escolásticos medievais e se constitua como paradigma de tal comunidade do pensar básico, ou como padrão em relação ao qual se demarcam as originalidades do génio filosófico-teológico medieval, ou que seja em toda a modernidade o modelo do que se costuma designar por um realismo ingénuo, por um senso comum filosófico — em todos os casos se opera a redução de um pensador ao nível básico escolar e nocional de uma cultura⁸. Restaria perguntar, para além dos condicionalismos históricos circunstanciais, por que é que o pensamento de Aristóteles foi escolhido como o do senso natural dos humanos e das faculdades liminares da razão humana.

Que, por um lado, o pretendo naturalismo biologista de Aristóteles tenha constituído o primeiro brinquedo de uma humanidade recém-surgida de uma infância mítica ou, mais propriamente, o primeiro jogo que permite à adolescência dessa maioria média-pensante povoar de imagens-noções, de objectos-seres vivos o universo dos significados e dos símbolos — eis um argumento considerável⁹. Mas, mais considerável ainda, como eventual resposta à questão sobre a persistência do figurino aristotélico como paradigma de um senso comum filosófico é a referência que deve ser feita ao carácter gramatológico do pensar do Estagirita. De facto, neste pensador é a própria língua grega que se pensa nas suas determinantes lógicas e metafísicas, mas, posto que para o projecto da imediatez

⁸ Não se trata propriamente das obras de Aristóteles mas de todo um conjunto de textos que constituem um *corpus* aristotélico em grande parte constituído até por textos neo-platónicos, e da antiguidade mais tardia, conjuntamente com textos de comentário ao Estagirita e que seguem o figurino didáctico da sua filosofia. Em São Tomás de Aquino como nos grandes escolásticos posteriores, e ainda nos pensadores jesuítas, que foram responsáveis pela quase totalidade do ensino na modernidade europeia, encontra-se uma mesma repetição de Aristóteles como paradigma da escola do filosofar. Cf. Aimé FOREST, e F. van STEENBERGHEM, *Le mouvement doctrinal du XI^{ème} au XIV^{ème} siècle*, in: *Histoire de l'Église de FLICHE e MARTIN*, t. 13, Tournai, Bloud et Gay, 1956; G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII^{ème} siècle, les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, Vrin-Institut d'Études Médiévales, 1933.

⁹ Cf. Santo Agostinho e a intuição expressa no *De Civitate Dei* de que existe um paralelismo entre a evolução do mundo e a evolução do homem, actualmente de diversos modos retomada, e em especial, por Jean Piaget na sua epistemologia genética. Cf. Jean PIAGET, *La construction du réel chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973⁵: Le développement de la notion d'object, pp. 9 e segs.. Também a recente filosofia da linguagem insiste na passagem dos *mitemas* aos *filosofemas*, ou dos símbolos em sua determinação mítica à sua desmitificação numa semântica racional. Cf. entre outros, A. J. GREIMAS; *Du sens, essais sémiotiques*, Paris, Du Seuil, 1970.

de um senso comum medíocre, ou para a exigência média de uma escolástica cultural, não pode interessar esta última dimensão metafísica fundamental e fundamentante da própria lógica da linguagem grega, fica a sugestão e a permeabilidade gramato-lógica deste filósofo¹⁰. A estrutura das línguas latinas e novi-latinas e mesmo das gramáticas respectivas representam na história do pensamento ocidental uma fase que pode ser entendida como de plena assumpção do *ludus* do *organon* aristotélico.

Se o biologismo naturalista permitia um processo serial de produção e reprodução de objectos e significados, por definições e classificações, no estabelecimento do mapa paradigmático de um universo mental, o *organon* lógico constitui como consciência linguística a primeira força maioritariamente assumida nos quadros mentais da humanidade ocidental, de crítica, censura e justificação do que se poderiam dizer os «lugares naturais» do mundo do senso comum filosófico¹¹. Este segundo argumento lógico-gramatical justificativo da persistência do modelo aristotélico ao nível de uma cultura média envolve ainda uma possibilidade de compreensão do modo como o que era brinquedo ou jogo mental se torna na seriedade de uma actividade judicativa, do seu carácter regrado, da sua lógica moralizante, e inclusivé do paradigma desta lógica no tribunal da razão e nas instituições jurídicas do Ocidente¹².

A lógica e a moral, e não a metafísica, eis os domínios em que a mediania do senso comum convencionou seus interesses comuns pedagógico-jurídicos ou artístico-culturais. No entanto, são a própria lógica e a moral ditas aristotélicas, as instâncias determinantes e constituintes do que permite convencionar-se como sendo o senso comum filosófico. Não teria sido necessário o eclectismo de Victor Cousin, nem os pragmatismos dos filósofos americanos e ingleses do século passado para se reconhecer que, sendo o senso comum

¹⁰ Cf. as várias interpretações linguísticas e gramaticais do pensamento aristotélico, nomeadamente das suas obras lógicas. Recordem-se Tredelenburg e Hamelin entre os autores clássicos na interpretação de Aristóteles e veja-se também, M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, M. Niemeyer, 1953¹, pp. 40 e segs..

¹¹ Para além das Súmulas Lógicas que generalizaram o silogismo como figurino de argumentação, desde Pedro Hispano a Pedro da Fonseca surge, mesmo num âmbito de cultura predominantemente psicologista e humanística, uma utilização do silogismo como arte de pensar à maneira da *Logique du Port-Royal* (cf. A. ARNAULD e P. NICOLE, *La Logique ou l'Art de Penser*). Cf. I. M. BOCHENSKY, *Formale Logik*, Freiburg-München, Karl Alber V., 1956; W. e M. KNEALE, *The development of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1962², pp. 315 e segs.

¹² É ainda Kant que na perspectiva de uma filosofia transcendental e de direito, mesmo na crítica do conhecimento objectivo, assume o pensamento lógico de Aristóteles como quase inalterável (*Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage, ed. Akademie, p. VIII).

uma abstracção ou uma mera convenção num plano nocional, determinados filósofos ou determinadas filosofias são tidas como realizadas na ideologia, no saber médio, base comum e comunicável de épocas subsequentes¹³.

Quando Martin Heidegger salienta a época contemporânea como incarnação do génio profético da filosofia nietzscheana esta consciência é, no entanto, totalmente diversa daquela que dilui um pensador ou uma proposta filosófica no genérico e colectivo de uma mentalidade comum¹⁴. Enquanto Nietzsche é o filósofo «de todos e de ninguém» e a sua lucidez é, afinal, profética e longínqua e nunca se confunde com a circunstância, já se hesitaria perante pensadores como Hegel ou Marx, dado que, quer atitudes pró, quer atitudes contra tais pensadores podem dizer-se que ingénua e institucionalmente são ocorrentes na ideologia da mediocridade cultural contemporânea¹⁵.

Todavia, perante os marxismos e outros «-ismos» da mitologia historicista contemporânea sem mais do que um século e meio contrapõe-se o prestígio didáctico e moralizante do milenário pensamento aristotélico. A figuras paradigmáticas da antiguidade, como por exemplo Platão e Aristóteles, muitas vezes as interpretações históricas reduziram pensadores de épocas subsequentes, sendo frequentemente estes significativos do senso comum filosófico e havendo-se perdido num anonimato só nalguns casos ulteriormente recuperado. Não são os filósofos de circunstância, oportunistas de uma ideologia, militantes em dialéctico processo de vitoriosa argumentação e eficácia e sua complementar derrota, porque de tais alienações espúreas não fica senão mero traço histórico, mas trata-se antes de filósofos absolutamente *neutros*, que assumam a própria *neutralidade* residual da aventura do filosofar como sua outra

¹³ Entre os pragmatistas contemporâneos cf. J. STUART MILL, *A system of Logic*, (cf. sobretudo, livro VI, cap. XII), John DEWEY, *Essays in experimental Logic*, além de C. S. Peirce e W. James.

¹⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, ts. I e II, Pfullingen, G. Neske, 1961, sobretudo t. II, pp. 31 e segs.: «Der europäische Nihilismus».

¹⁵ Cf. *Id.*, «Wer ist Nietzsches Zarathustra?», in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1967, t. I, pp. 93 e segs.. Os marxismos constituem uma «filosofia sociológica» que de um ou de outro modo se estabelecem como discurso unitário e total de Hegel (e seu «marxismo *avant-la-lettre*») a Georges Gurvitch, de Lenine a Marcuse ou mesmo de Althusser à crítica do marxismo por Michel Henry, numa proposta de reconstituição do pensamento original de Marx. De facto, quer na ortodoxia política e ideológica, quer nesta releitura que diferentemente motivou sociólogos e economistas se encontra o lugar comum de um marxismo circunstancial ou institucional. Cf. Michel HENRY, *Marx*, t. I: *Une Philosophie de la réalité*; t. II: *Une Philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976.

aventura constituindo o ponto de vista do senso comum filosófico a base que sustenta o edifício complexo e as flechas originais de uma meditação rara ou singularmente exigente e inacessível. Essa base comum e que parece inteiramente comunicável esconde também subterrâneos supostos e dificuldades de acesso, mas corresponde de um modo geral a uma proposta íntegra, sadia e realista de construir da base para o topo e não inversamente.

No contexto do pensamento moderno não é a Descartes que cabe a função paradigmática de senso comum filosófico em relação ao qual se demarcariam as outras realizações pensantes. O cartesianismo desenvolve-se como uma corrente histórica e tem directa influência na evolução de uma filosofia da ciência o que não lhe permitiria a neutralidade e indiferença necessárias para servir de filosofia modelar de um sentido comum básico de todo o intento filosófico.

O filósofo simplesmente filósofo, ou mais propriamente uma *filosofia simples*, ou que se desenvolve até à máxima complexidade mas a partir do mais simples, ou ainda um afeiçoar ao centro referencial da razão as periferias mais longínquas como num *a priori* de unidade e de coerência totais, eis alguns indícios do lugar que, se não fora a preponderância do nome do Estagirita, caberia ser o de Espinoza ou do espinozismo. Se não tivesse existido Espinoza «teria de se inventar» um pensamento idêntico ao dele porque o espinozismo representa melhor do que o aristotelismo milenário o momento típico e central do ciclo da filosofia moderna¹⁶. Como centro de tal círculo o pensamento espinoziano tem uma posição neutral, equidistante e indiferente porque sumamente ubíquo e diferenciante, podendo-se afirmar que constitui o ponto de vista privilegiado, o da objectividade racional ou de um voluntarismo

¹⁶ Cf. a carta de Bergson a L. Brunschvicg em que afirma: «Aristote avait bien dit que «nous ne devons pas nous attacher, hommes, à ce qui est humain, mortels, à ce qui meurt; nous devons, autant que cela est donné à l'homme, vivre en immortels». Mais il était réservé à Spinoza de montrer que la connaissance intérieure de la vérité coïncide avec l'acte intemporel par lequel la vérité se pose et de nous faire «sentir et éprouver notre éternité». C'est pourquoi nous avons beau nous être engagés, par nos réflexions personnelles, dans des voies différentes de celle que Spinoza a suivie: nous n'en redevenons pas moins spinozistes, dans une certaine mesure, chaque fois que nous relisons l'*Éthique* parce que nous avons l'impression nette que telle est exactement l'attitude où la philosophie doit se placer, telle est l'atmosphère ou réellement le philosophe respire. En ce sens, on pourrait dire que tout philosophe a deux philosophies: la sienne et celle de Spinoza. (Cf. *Id.* Lettre à L. Brunschvicg, de 12 février 1927, por ocasião do 250.º aniversário da morte de Espinoza, in: *Mélanges*, por A. Robinet, Paris P. U. F., 1972, pp. 1482-3, sublinhado nosso).

da razão em que todas as aventuras se refreiam e todos os termos se equilibram da forma mais perfeita.

O lugar de Espinoza como significativo da filosofia a partir da qual se recortam as tensões parcelares e os intentos radicalizantes dos filósofos da modernidade é, por conseguinte, *de more geometrico* demonstrado, sem que a relevância de tal lugar possa vir a ser estimada em termos do evoluir histórico. Enquanto tal transiência histórica importa na releitura que perspectiva de novo os cumes da reflexão filosófica, por exemplo, de um Hegel, de um Heidegger, etc..., pensadores da história e que na história se geram e justificam, pelo contrário, o centro de referência do pensamento espinoziano é de uma só vez centro de todas as perspectivas ulteriormente possíveis, sistema acabado de todas as leituras realizáveis.

De facto, o carácter geral da filosofia de Espinoza parte da simplicidade indivisa de uma intuição unitária acerca da vida, da realidade, e abre-se como que numa espiral amplificante até ao círculo máximo da totalidade de um saber claro e decisivo¹⁷. Este contraste entre o natural pensar espinoziano, ou entre a evidência normal do seu raciocinar, e o jogo arriscado de uma especulação, que acomete à vivência mística ou à *práxis* social e histórica, permite reconhecer o carácter convencional e o artifício culturalista que aplica a este filósofo o mesmo critério de comemoração dos centenários do seu nascimento ou da sua morte como momentos privilegiados para uma releitura da sua reflexão. De facto, trata-se de um procedimento aleatório em que não se respeita a indiferença em que a três séculos de distância tem ficado o pensamento espinoziano e inevitavelmente parecerá continuar no futuro¹⁸. Isto, dada a natureza

¹⁷ A intuição central do pensamento de Espinoza está neste autor expressa com grande clareza em vários passos. Veja-se, por exemplo, logo no início do *Tratado sobre a Reforma do Entendimento*: «Postquam me Experientia docuit, omnia, quae in communi vita frequente, occurrunt, vana, et futilia esse: cum viderem omnia, a quibus, et quae timebam, nihil neque boni, neque mali in se habere, nise quatenus ab iis animus movebatur, constitui tandem inquietare, an aliquid daretur, quod verum bonum, et sui communicabile esset, et a quo solo, rejectis caeteris omnibus, animus afficeretur; imo an aliquid daretur, quo invento, et acquisito, continuas ac summa, in aeternum fuerer laetitia.» (*Tractatus de Intellectus Emendatione*, § 1, in: *Opera*, ed. Gebhardt, Heidelberg, C. Winters Universitaetsbuchhandlung, 1925, 1972, t. II, p. 5). Veja-se a opinião de Pierre-François MOREAU, a propósito da quase excomunhão do pensamento espinoziano: «Trait qui dépasse la simple biographie parce qu'aussi bien ce geste d'exclusion va être répété durablement pendant un ou deux siècles. Spinoza va être celui dont on ne parle pas, celui que l'on critique sans l'avoir lu, celui dont le nom seul fait frémir...» (cf. *Spinoza*, Paris, Du Seuil, 1975, p. 21).

¹⁸ Quanto às publicações dos centenários podem apontar-se, por exemplo, Constantin BRUNNER, *Spinoza contre Kant, et la Cause de la Vérité spirituelle*, texto traduzido e publicado por Henri Lurié, Paris, Vrin, 1933, aquando do tricentenário do nascimento de Espinoza

do lugar necessário do espinozismo, e não porque esta filosofia não tenha tido influências em autores modernos e contemporâneos que nela souberam ver, como por exemplo Hegel, um momento crucial, ou seja, um momento de equilíbrio, de entrecruzamento na pensatividade moderna¹⁹.

Se, por conseguinte, não há razão profunda para sublinhar o III.º Centenário da morte de Espinoza do ponto de vista das comemorações bio-bibliográficas, e sobretudo do ensejo e oportunidade para um aprofundamento sobre o pensamento de Espinoza, deve reconhecer-se como mera prática dos critérios institucionais da escolaridade e da investigação filosófica contemporânea o aparecimento de tal atenção ao ano comemorativo bem como aos critérios de investigação filosófica erudita ou pretensamente científica sobre tal filósofo.

Espinoza, quando influente nos idealistas, como em Schopenhauer, ou mesmo em Wittgenstein e noutros, não é parcialmente assumido, alterado e assimilado por outros pensadores, mas, outrossim, aparece como unidade indivisa de um sistema de pensamento perante o qual se suscita uma admiração ou uma rejeição que em ambos os casos em muito ultrapassa o projecto espinoziano²⁰. Por outro lado, todas as leituras do espinozismo não lhe permitem uma intrínseca dialectização histórica que o venha a determinar em termos de um movimento filosófico. O espinozismo é exactamente o inverso de um movimento filosófico e não sendo uma filosofia do movimento nem à maneira de Plotino, nem à maneira de Bergson, representa inevitavelmente a absoluta fixidez de um sistema racional, que muito supõe de transracional, mas que a esses limites de uma inteligibilidade experiencial conduz todas as dimensões do projecto filosófico²¹. Fixidez do sistema que se

em 1932; Siegfried HESSING (ed.) *Speculum Spinozanum — 1677-1977*, London, Henley e Boston, Routledge & K. Paul, 1977.

¹⁹ Para Hegel, Espinoza representa um elo necessário, na sequência do cartesianismo, repetindo a posição do eleatismo clássico. Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt, Werkausgabe, Suhrkamp V., 1971, t. 20, III, pp. 157 e segs.).

²⁰ Cf. C. A. van PEURSEN, *Ludwig Wittgenstein, An introduction to his Philosophy*, trad. do neerlandês por R. Ambler, London, Faber & Faber, 1969, p. 16, 25, 68-70. Quanto ao espinozismo, cf. Jean-Pierre DESCHEPPER, «Le Spinozisme», in: *Histoire de la Philosophie*, t. II: *De la Renaissance à la révolution kantienne*, por Yvon Belaval, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1973, pp. 483 a 507.

²¹ Sobre a persistência *sui generis* do eleatismo espinoziano em contraste com o da tradição, nomeadamente o de Plotino, cf. Charles SINGEVIN, *Essai sur L'Un*, Paris, Du Seuil 1969, sobretudo, pp. 127 e segs..

aplica a um só autor, ao contrário do platonismo de Platão e de muitos outros platônicos e do próprio aristotelismo do Estagirita e de extensas linhagens de pensadores correlatos.

Como referencial da filosofia moderna o espinozismo aparece historicamente ligado com uma tecitura complexa de influências anteriores e de subsequentes implicações e ainda mais em curioso paradoxo com os dados biográficos, que denotam a impetuosidade e impulsividade do génio do próprio Espinoza, em contraste com a divisa moral de toda a sua racionalidade e de toda a sua obra, modelo de prudência acabada do «honnête homme», do ser razoavelmente culto, sensato e amante dos valores do equilíbrio, da harmonia e da verdade que constituem a mediania do homem moderno. O espinozismo poderia dizer-se, deste ponto de vista, também simbolicamente considerável pela divisa de Espinoza: *Caute*.

2. O momento ambíguo do espinozismo

Se se ousasse dizer que o espinozismo resulta do entrecruzamento de vários feixes de influências que mutuamente se anularam e sedimentaram, desse modo não se estaria muito longe de uma verdade histórico-cultural. Com efeito, a linhagem platónica e neo-platónica conhecida de Espinoza, quer através da coordenada augustiniana e cristã, quer no aproveitamento hebraizante de pensadores como Leão Hebreu, encontra-se contrastada e complementada na sua índole ético-ontológica pela linha de pensamento científico e mecanicista do cartesianismo²². Esta determinante cartesiana perspectivada numa continuação de um «esprit de géometrie» desde os *Elementos* de Euclides e dos géometras da última fase da cultura helenística, não sendo embora meramente científica, permitiu ao pensamento de Espinoza uma expressão rigorosa.

De outro ponto de vista, estas duas linhas de influência platónica e cartesiana serão apenas dois aspectos de uma mesma linhagem, atenuando-se nesse caso o confronto entre a ontologia e a ciência numa lógica metafísica, mas também física, que representa já o

²² Quanto às influências e à tradição histórica antecedente de Espinoza, cf. Joseph MORREAU, *Spinoza et le Spinozisme*, Paris, 1971; Pierre-François MOREAU, *Spinoza*, ed. citada.

germe originário do idealismo alemão e da sua lógica total ou da sua dialéctica integradora e real²³.

Se os metafísicos e os cientistas se opõem muitas vezes quanto ao objecto e ao porte da realidade objectual, encontram-se num mesmo método, que sempre passa pela questão gnoseológica da heterogeneidade mínima indispensável entre o polo do sujeito conhecedor e o polo do objecto conhecido ou a conhecer. A rotação deste eixo metodológico que, liga a especulação metafísica à reflexão científica e apenas as distingue de forma realista e numa gnoseologia pré-crítica pelo nível de realidade essencial ou fenoménico respectivamente, dá-se justamente no momento espinoziano e mercê de ponto fundamental da doutrina sobre a coincidência entre o pensável e o pensado, ou mais propriamente entre o pensante e o pensável.

A idealidade central de um dos pontos mais originais da reflexão espinoziana permite converter ulteriormente à dimensão verticalizante que liga directamente em dialéctica propensão, ou numa perspectiva intelectual imediatista, uma lógica do real a uma realidade da lógica²⁴. A ontologia representa no ideário do pensamento moderno e contemporâneo uma dimensão crítica ou pelo menos pré- ou post-crítica em relação à metafísica e à sua constituição sistemática ou doutrinal, concedendo uma atenção analítica à génese e constituição do próprio processo especulativo, ou seja, delimitando a lógica do seu discurso. Por outro lado, e complementarmente, a lógica representa a consciência normativa do desenvolvimento do espírito científico e o seu momento crítico. Desta maneira, ontólogos e lógicos encontram-se unidos pelo carácter homogéneo da idealidade central em que se anula a tensão sujeito-objecto. Na ontologia o sujeito transcendentaliza-se, ou dialectiza-se, e, tal como o objecto em si mesmo, hipostasias-se ou adia-se em mediação, e na lógica, o mesmo sujeito anula-se por abstracção ou por absurdo e redução ao sem sentido.

O regime diferencial que permitia ao pensamento platónico e cartesiano um sentido de transcendência, marcado já na dissensão participante-participado, ou objectivo-subjetivo, converte-se ao regime de imanência e de integração total, em que as distinções representam

²³ Muito tem sido acentuada a importância de Espinoza na génese do idealismo alemão, em figuras como Lessing, Jacobi, Herder e Goethe, quer pelo seu unitarismo, quer pela preeminência da consideração moral que relaciona a metafísica numa lógica prática global. Cf. R. AYRAULT, *La genèse du romantisme allemand*, Paris, 1961.

²⁴ Trata-se do momento mediador de translação da «Metafísica» de Aristóteles para a *Wissenschaft der Logik* de Hegel.

momentos ideais de uma analítica de direito, teses e antíteses de sínteses ulteriores, ou ainda termos e símbolos de um mesmo âmbito discursivo.

Espinoza representa do ponto de vista desta conversão da transcendência à imanência um momento rigorosamente ambíguo e nele se permite a unidade plena das influências anteriores e posteriores da modernidade filosófica ocidental.

Que Bertrand Russell tenha posto em directa relação de contiguidade os lógicos e os místicos e que tal afirmação se possa aplicar também ao momento espinoziano, e que, por outro lado, Martin Heidegger tenha afirmado que com Descartes e Espinoza se realiza o momento de esquecimento do Ser representativo da metafísica e da ciência modernas no seu realismo monista substancial — eis o que poderá parecer paradoxal²⁵. Todavia, se se entender que o místico de Russell é o ontólogo já referido e que o metafísico de Heidegger é ainda um lógico notar-se-á a congruência das duas afirmações que fecham o ciclo do pensamento moderno pela mesma circunferência apreciativa. Nesta periferia reconhece-se a ambivalência, respectivamente da metafísica em relação à ontologia e à lógica, e a da ciência em relação à lógica e à metafísica. Tal ambivalência encontra-se já presente na situação histórica do pensamento espinoziano.

Nesta orientação, Espinoza mais do que um antecessor de Kant é, previamente, seu crítico e vencedor, outorgando o prémio de uma especulação monista idealmente conclusa aos filósofos do romantismo e muito particularmente a Hegel²⁶. Também os voluntaristas como Schopenhauer foram marcados profundamente pela influência espinoziana e isto em paralelo e complementaridade com a leitura já usada pelos idealistas. Enquanto a estes interessava uma lógica total proposta a partir da idealidade de um *intellectus* ilimitadamente mediador, aqueles propunham uma leitura de um outro aspecto do pensamento de Espinoza, a saber, o da sua eticidade, não através de uma *práxis* premeditada teoricamente, mas por uma *vis* que representa o impulso e a vontade originárias à própria determinação inteligível dos seus objectivos. Enfim, a influência espino-

²⁵ Cf. B. RUSSELL, *Mysticism and Logic, and other essays*, London, Unwin Books, 1963, sobretudo pp. 9 e segs.; M. HEIDEGGER, «Die Zeit des Weltbildes», in: *Hölzwege*, Frankfurt, V. Klostermann, 1963⁴, pp. 69 e segs..

²⁶ Cf. a tese exposta em Constantin BRUNNER, *Spinoza contre Kant et la Cause de la Vérité spirituelle*.

ziana tem-se manifestado em outros pensadores sobretudo de linhagem lógica, como por exemplo Wittgenstein, em que se pode reconhecer o monismo lógico-linguístico de um mundo coeso e determinado de modo finito por uma sintaxe integral, que exclui toda a transcendência semântica ou meta-lógica²⁷.

Estas referências são suficientes como indicativo do lugar crucial ocupado pela filosofia de Espinoza, e permitem reconverter da periferia da história da filosofia à sua instância criativa e primordial directamente ligada à figura e dimensão biográfica do autor. As preocupações religiosas e éticas de Espinoza, a autonomização agnóstica e heterodoxa das suas atitudes e, enfim, o rigor e a originalidade do seu discurso, acrescido aos seus contactos e seu labor técnico-científico representam os traços de inserção histórica dessa mensagem filosófica que, em princípio, se poderia exigir, de direito, como ponto central e anónimo ou neutralidade equidistante da esfera racional da pensatividade moderna.

Espinoza filósofo desse espaço de neutralidade ou filósofo puramente filósofo deixa, no entanto, por esses traços biográficos e por essas hesitações da sua obra, tão bem pelo que nela há de subentendido ou pelo que na sua vida há de silenciado, uma inquietude diferencial. O diferente acomete na raiz da indiferença e, se no plano de imanentismo do discurso filosófico fica negada uma real transcendência, tal transcendência subsiste como raiz desse plano discursivo. Os valores intuitivos encontram-se aquietados sob forma axiomática, mas quando iluminados pela vida do próprio Espinoza aparecem a nova luz de uma inquietude existencial e humana, simbólicos também de uma alternativa desse filosofar²⁸.

Quando a história da filosofia situa Espinoza no contexto desta sua inquietude antropológica central, ou quando remete de modo frequentemente crítico o desfecho deste âmbito humano para o quadro sistemático especulativo de um deísmo ou de um panteísmo,

²⁷ Cf. *supra* nota 20.

²⁸ A originalidade formal do texto de Espinoza, que hoje se pode de novo avaliar através um caso análogo como o do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, permite ao filósofo uma fórmula de geometrização e distanciamento dos problemas vivenciais e da experiência vital do filosofar. Quanto à vida de Espinoza ver FREUDENTHAL, (*Die Lebensgeschichte Spinozas*) em que fica bem documentado o temperamento impetuoso e as tentativas de autodisciplina da alma estóica de Espinoza. A ambiguidade da posição histórica e doutrinal deste pensador é atestada pelas opiniões de SAISSET (*Introduction aux oeuvres de Spinoza*, Paris, Charpentier, 1842) e de WOLFSON (*The Philosophy of Spinoza*, Univ. Press, 1934-48) cf. também Éliane Amado LEVY-VALENSI, *Les niveaux de l'être, la connaissance et le mal*, Paris, P. U. F., 1962, pp. 173-178 e sobretudo, p. 223 quando afirma: «Le propre de la position existentielle de Spinoza c'est de sentir en juif et de vouloir penser autrement».

alienam-se os valores de um outro *cosmos* de referência da filosofia espinoziana. De facto, remeter o ponto neutral do ciclo da filosofia ocidental a comparações com influências ou situações análogas no pensamento do Oriente corresponde a um procedimento que em história da filosofia, como na história das religiões comparadas, não conduz a uma compreensão profunda, mas até a obstrui a partir de uma perspectiva de substituição de linguagem. Escutar o silêncio nas pausas do dizer espinoziano e compreender o seu valor e apelo não é, pois, equivalente a interpor uma linguagem complementar conclusiva ou sinónima que, muito embora possa dizer tal silêncio, não o respeita em sua inteira originalidade. Tal seria o caso da aproximação de determinadas formulações do budismo como limite do espaço de compreensão de Espinoza e também, ainda que de modo diverso, o uso que se poderia fazer de certa formulação do ciclo greco-latino da história da filosofia ocidental para identificar certos traços da intuição espinoziana com pretensão estoicismo²⁹.

A comparação ao nível de influências filosóficas nunca poderá dizer-se legitimada senão, mais do que pela própria documentação, através duma real consciência e assumpção de tais influências, dado que pela natureza da reflexão filosófica o que se considera influência é antes interpelação que virá a ser dialogada e reposta de modo consciente.

Ora, a possível ligação, aliás notável, entre o pensamento budista e a filosofia espinoziana terá de se buscar de forma mitigada, paulatina, através possíveis contactos entre o pensamento

²⁹ Como se poderá verificar, a pretensa sinonímia entre o âmbito do pensar espinoziano e o de certas formulações do budismo é mais extrínseca do que profunda. Por outro lado, e complementarmente, como já Hegel notava nas suas *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, (ed. cit. t. III, p. 196) o imobilismo do pensamento espinoziano não se coaduna com a dinâmica arquetípica e espiritual de um sistema como o de Jacob Böhme (Cf. G. WEHR e P. DEGHAÏE, *Jacob Böhme*, Paris, Albin Michel, 1977). Entre o pensar hebraico de Espinoza e a sua intrínseca geometria cabalística e, por outro lado, o ritmo vivencial de uma espiritualidade neo-platónica e cristã como a de Böhme ou de um universo em vibração, desde as periferias *samsáricas* até ao cerne *nirvánico*, como na ética budista — existe uma diferença tónica irredutível. Quanto ao «budismo» de Espinoza, cf., por exemplo, S. M. MELAMED, *Spinoza and Buddha, visions of a dead god*, Chicago, Chicago Univ. Press, 1933; Jon WETLESEN, «Body awareness as a gateway to eternity: a note on the mysticism on Spinoza and its affinity to Buddhist meditation», in: *Speculum Spinozanum*, pp. 479 a 494; cf. também o Prólogo de Siegfried HESSING, «Spinozana — parallels via East and West», *ibid*, pp. 1 e segs.. Não deixam de ser interessantes as aproximações do pensamento de Espinoza com algumas formulações orientais, como, por exemplo, HU-SHIH, «Spinoza and Chuang-Tzu» in: *Speculum Spinozanum*, pp. 330 e segs. Também entre o *Manual* de Epicteto e a *Ética* de Espinoza existe uma significativa diferença de timbre dado o contexto teológico judaico das ressonâncias primeiras na constituição da sua *Ética*. Cf. a influência dos *Dialogi di amore*, de Leão Abarbanel, dito Leão Hebreu.

do oriente e o pensamento grego, quer através do pitagorismo quer, e sobretudo, através de contactos estabelecidos em época alexandrina por filósofos platónicos, estóicos e neo-pitagóricos.

Como conciliar então o moralismo anti-metafísico e a via iluminativa e individualista do budismo com as formulações platónicas de uma pedagogia e de uma política conducentes à aquisição da ciência e do saber máximo numa proposta que parece antecipadamente exigir a metafísica do Estagirita? De facto, Espinoza como muitos outros pensadores do Ocidente medieval e moderno leram Platão e o pensamento platónico através da sua formulação plotiniana. E no contexto do neo-platonismo encontra-se mais clara a propensão subjectiva e individualista da realização espiritual que era proposta no símbolo platónico num contexto ético-político e através da pedagogia académica. Desta maneira se impossibilitava que a metafísica fosse um saber de algo longínquo e distante em relação ao plano físico e experiencial e tornava-se equivalente a intenção metafísica à experiência de uma realização espiritual, como uma via iluminativa semelhante à já referida tónica fundamental do budismo³⁰.

As leituras que Espinoza fez de Epicteto e de outros estóicos complementam este sentido neo-platónico de filosofia como via de realização espiritual, acentuando o carácter volitivo, experiencial e prático da ética vivida do filosofar. Sob certo prisma, o estoicismo tardio representa mesmo uma forma de expressão que veicula e concilia certa interpretação escolar de Platão e da sua intenção metafísica com a via iluminativa neo-platónica. Por outro lado, é ainda o estoicismo representativo duma como que neutralidade da filosofia no ciclo da pensatividade clássica e, neste ponto, caso

³⁰ Quanto à perspectiva neo-platónica e às suas implicações gnósticas de realização espiritual, cf. Émile BRÉHIER, *La Philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1971, pp. 152 e segs., cf. também Jean TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, P. U. F., 1955 e J. MOREAU, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris Vrin, 1970, sobretudo pp. 173 e segs.. Na perspectiva da interferência do neo-platonismo na tradição cabalística veja-se Georges VAJDA, «De quelques vestiges du néoplatonisme dans la Kabbala archaïque et la mystique juive franco-germanique», in: *Le Néoplatonisme*, (Royaumont 9-13 juin 1969), Colloques Internationaux du C. N. R. S., Paris, ed. C. N. R. S., 1971, pp. 331 a 337. E. BRÉHIER, *Néoplatonisme et spinozisme*, *Travaux du IIème Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Lyon, 1939; cf. ainda Éliane Amado LÉVY-VALENSI, *Les niveaux de l'être, la connaissance et le mal*, p. 130: «Entre le néo-platonisme et la tradition juive les échanges ont été signalés. Les deux courants n'en ont pas moins leur spécificité essentielle. Que Spinoza ait lui-même eu connaissance du premier et baigné dans la seconde, cela paraît non moins évident».

análogo ao de Espinoza em relação ao ciclo da pensatividade moderna³¹.

Assim o budismo, como essência de várias das formulações do hinduísmo clássico (e por isso mesmo quase rejeitado da cultura hindú de que representa um momento central, pré-metafísico e pré-sistemático), o estoicismo, como essência da filosofia antiga e o espinozismo como essência da filosofia moderna representariam três casos análogos na filosofia de uma história da filosofia cíclica³².

Porém, se se relembresse a importância da inquietude existencial de Espinoza e da singularidade histórica da sua vida e do seu momento, tal analogismo cíclico-comparativista, muito embora sugestivo, seria consencionalizado apenas como um espaço intersticial e comum em que o próprio projecto filosófico se indiferenciaria. Ora, os vários esforços filosóficos e mesmo os que se referiram como comparáveis são incomparavelmente diferentes, ou melhor dizendo, diferentemente comparáveis, isto é, expressivos de várias ordens de eventual relação.

Além disso seria também de perguntar a partir de que contexto histórico-filosófico contemporâneo se legitimaria uma ordem de comparação filosófica do pensamento de Espinoza com o do estoicismo, por exemplo. Mas, quanto a esta questão, é ainda o discurso espinoziano, quer sob a forma escolar do seu estudo e erudita apreciação, quer sob a forma de uma sugestão sistemática e integrativa, ainda viável no âmbito da sociedade científico-tecnocrática ou da socio-política científica actual, que será possível responder àquela questão. A persistência dos modelos da racionalidade dos tempos modernos, embora possa restar como mero emblema de realidade passadista, que mais interessa conter dentro dos limites da mera sugestão ou do indicativo de uma unidade cósmica e sistemática

³¹ O estoicismo representou na antiguidade tardia, e após ter constituído como que a filosofia oficial do império romano, um pensamento que conjugou o extremo individualismo ao extremo universalismo cosmopolita, permitindo sob a forma da Ética uma síntese iluminativa e experiencial neutral em relação ao intuito metafísico. Espinoza conhecia o *Manual* de Epicteto, texto que teria meditado longamente ainda no seu aprendizado humanístico. Escutem-se, a propósito as significativas palavras de C. Brunner: «Les stoiciens sont, comme on le sait, incapables de citer un seul homme qui aurait convenu effectivement à leur idéal d'un sage. Spinoza aurait été pour eux l'exemple cherché. (*Spinoza contre Kant*, p. 84, nota 1).

³² Quando se afirma que o budismo representa um momento central anterior à metafísica e aos sistemas do hinduísmo, pretende-se referir o movimento budista em contraste às tentativas de reconstituição do brahmanismo clássico expressas no *Vedanta*. Mesmo que se reconheça nos *Upanishads* a presença de um pensamento metafísico, de qualquer modo o budismo representa um momento de anulamento de tal sistematização, constituindo a crítica ao conhecimento e à moral dela adveniente.

integral, continua a realizar-se na actualidade de forma degradada e banal. A banalidade de certo conformismo ou a mediocridade irreflectida em que o senso comum afirma que «tudo é o mesmo», num monismo de intenção racional, implica ainda a tal filosofia espinoziana e a sua voz comum, universal e indiferenciante de totalidade³³.

Acontece na época contemporânea algo de semelhante ao que na escolástica medieval se referia ao filósofo, isto é, a Aristóteles: o filósofo é para os pensadores medievais, o Filósofo, servindo de padrão do tal senso comum já referido; na actualidade a filosofia é a filosofia, isto é, identifica-se consigo mesma legitimando-se como espaço cultural pró-científico ou pró-literário, espaço doutrinal ou espaço praxiológico, sistema ou método, mas em todos os casos legalizado no âmbito da cultura ou da ideologia, da escola ou ainda da epistemologia de alguma das ciências humanas. Esta filosofia puramente filósofa, embora apodada de idealista, por um lado, culturalista e positivista por outro, e ainda de materialista e sofística, corresponde à posição de um espinozismo plenamente consumado na mentalidade escolar e massificante do Ocidente contemporâneo³⁴.

Outro modo de aceder às raízes do pensamento espinoziano será o de analisar o terreno singular e das singularidades da reflexão espinoziana. Por um lado, a referência ao seu aspecto judaizante tradicional, por outro o contacto havido com o Cristianismo e com as posições heterodoxas, quer em relação à tradição talmúdica, quer em relação à linhagem de pensamento e concepções cristãs³⁵.

Se, no entanto, a influência da judiaria de Amsterdão e se as suas linhagens, inclusivé com raízes em Portugal, poderiam estar ligadas com uma formação escolar e religiosa habituais para um judeu da época, já o mesmo não se pode afirmar quanto aos contactos

³³ Sobre o monismo espinoziano, quer na sua determinação sistemática, quer na sua irreflectida e esparsa manifestação no conformismo do senso comum, cf. Victor DELBOS, *Le spinozisme*, (1912-13), Paris, Vrin, 1972, pp. 14 e segs..

³⁴ Trata-se da perspectiva posta bem em relevo por Georges Gusdorf em vários passos, da sua obra *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, (Paris, Payot, 1966 e segs.), na evolução da consciência laica desde a tolerância ideológica até ao livre pensamento militante. Cf. ainda a perspectiva crítica sobre a crise do mundo moderno por René GUÉNON em *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, Gallimard, 1945.

³⁵ Sabe-se que Espinoza além das leituras do *Pentateuco* e do *Talmud*, na sua formação para rabino, tinha conhecimento da filosofia judaica medieval, como por exemplo a de Maimónides, de Crescas e de Gersónides. Também se tinha interessado pela leitura de escolásticos cristãos. É, enfim, quase certo que teria tido acesso ao *Zohar* e à tradição cabalística neste ou noutros textos fundamentais. Cf. VULLIAUD, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Paris, Impr. Jouve et Bibl. Charcornac, 1934.

havidos com a tradição esotérica cabalística, a um tempo judaica e cristã, representante de uma gnose judaica por vezes ocorrente e conciliada com movimentos cristãos heterodoxos³⁶.

A importância da Cabala no pensamento de Espinoza tem sido mostrada como uma influência importante suposta no grande pensador, mas não lhe tem sido atribuído o papel essencial de elemento catalisador do que em toda a elaboração espinoziana fica implícito ou é diversamente explicitado³⁷. O aspecto diferenciador e originário do momento filosófico espinoziano pode dizer-se que se encontra ligado à presença desta gnose, posto que silenciada esta numa linguagem que se acomoda a um dizer conforme à época e ao seu racionalismo próprio.

Deste modo, se retoma como influência central o que como influência, de facto, menos pode ser detectado de um ponto de vista documental, mas mais interfere do ponto de vista intuitivo e, de forma vigorosa mas aparentemente ténue, constitui o cerne de todo o pensar espinoziano.

Se se atender às influências cabalísticas no pensamento de Espinoza não se poderá obter nova explicação para a coincidência originária entre o seu filosofar e a sua vida ou entre a filosofia e

³⁶ Sobre a importância desta gnose judaica cf. Gershom G. SCHOLEM, *Les origines de la Kabbale*, trad. por J. Loewenson, Paris, Aubier-Montaigne, 1966; *Id.*, *La Kabbale et sa symbolique*, trad. do alemão por J. Boesse, Paris, Payot, 1975; *Id.*, *Les grands courants de la mystique juive*, trad. por M.-M. Davy, Paris, Payot, 1967.

³⁷ A influência da Cabala em Espinoza já aparece referida em vários autores como, por exemplo, em R. VERNEAUX, que associa o panteísmo espinoziano a esta influência ou à de Giordano Bruno (*Histoire de la Philosophie Moderne*, Paris, Beauchesne, 1963, p. 52). Cf. ainda o muito recente artigo de Henry Walter BRANN, «Spinoza and the Kabbalah», in: *Speculum Spinozanum*, pp. 108 e segs.; e de Léo SCHAYA, *L'Homme et l'Absolu selon la Kabbale*, Paris, Buchet/Chastel, 1958; e ainda os estudos de Alexandre SAFRAN, *La Cabale*, Paris, Payot, 1960. Cf. também H. SÉROUYA, *La Kabbale*, Paris, Grasset, 1947; e *Id.*, *Spinoza sa vie et sa philosophie*, Paris, Albin Michel, 1947. A relação entre o pensamento espinoziano e a tradição cabalística é complexa pois se na *Ética* Espinoza deixa entrever o respeito perante essa tradição, no *Tractatus Theologico-Politicus* refere-se-lhe em termos críticos e negativos: «Legi etiam et insuper novi nugatores aliquos Kabbalistas, quorum insaniam nunquam mirari satis potui». (*Tractatus Theologico-Politicus*, cap. IX, 207, ed. Gebhardt, t. III, pp. 135-136). Pode-se mesmo supor que houvesse uma presença mais ou menos oculta daquela tradição profunda em Espinoza, complementar e compatível com a crítica pública e num contexto 'teológico-político' a alguns cabalistas, e mais propriamente ao «materialismo espiritual» da gematria e do culto dos signos e da letra, enquanto desprovidos de vivência e espiritualidade intrínsecas. Porventura, estes seriam até intérpretes cristãos recentes de tal tradição, que pudessem fazer degradar os seus ensinamentos esotéricos, divulgando-os e confundindo-os. Cf. BENAMOZEGH, *Spinoza et la Cabale*, Paris, Univers Israelite, 1963, em que se estabelece uma aproximação entre as categorias espinozianas e as do pensamento cabalístico, (cit. in: Éliane Amado LEVY-VALENSI, *Les niveaux de l'être, la connaissance et le mal*, p. 171, n. 4). Benamozegh reconhece, entretanto, que a Cabala é em relação a Espinoza «son témoin, son juge et sa condamnation» (*Ibid.* p. 374), opinando a «traição» de Espinoza em relação à tradição cabalística.

o filósofo, mas também melhor se poderá compreender o próprio sistema espinoziano e o seu discurso coeso. O corpo do pensamento espinoziano tem a sua alma mais profunda nessa gnose cabalística judaico-cristã e não na eventual personalidade que historiadores ou filósofos subsequentes pretenderam identificar como sentido lógico ou mesmo metafísico da obra de Espinoza. O sentido desta obra está dado antes do seu discurso e da sua constituição e, deste ponto de vista, ela representa um longo processo de esquecimento, de degradação, ou pelo menos de predomínio dedutivo a partir dessa sua alma secreta. O sentido do discurso de Espinoza não está ao nível desse mesmo discurso, mas na conjugação inversa desse discorrer dedutivo e mediato, ou seja, na prática de procedimento intuitivo e imediatista, que se sirva do argumento da infinitude como é usual desde Nicolau de Cusa e Descartes³⁸.

A mudança de linguagem, a mudança de atitude, a mudança da mudança — eis os sinais de que se faz apelo a uma infinitude do finito e a uma finitude do infinito que deixam em rigorosa ambiguidade a questão de se saber se esse sentido último do discurso espinoziano é infra-racional ou se é supra-racional.

Na época espinoziana existe uma delimitação extrínseca e alternativa do seu pensar se se tiver em consideração a figura de Leibniz. À parte os contactos havidos ao nível biográfico e ideossincrásico e excluída também uma relação em termos de linguagens e elaborações filosóficas veja-se apenas o seguinte: tanto Leibniz como Espinoza estiveram em contacto com tradições heterodoxas judaico-cristãs de diversa índole mas valor semelhante e, enquanto em Leibniz existe deliberada a intenção de dar expressão aos aspectos de um certo esoterismo alquimista na compreensão do universo monadológico na continuação de um Paracelsus, por outro lado, em Espinoza encontra-se a tradição cabalística de todo silenciada. Deste modo, Leibniz pode servir de referencial para a originalidade do momento da filosofia espinoziana e a concepção monadológica ser uma expressão menos esotérica daquelas tradições implícitas, mais consentânea com a realização pública e científica, por exemplo,

³⁸ O modo de argumentação em termos de infinitude aparece com frequência a partir do *De Docta Ignorantia* e do *De conjecturiis* de Nicolau de Cusa e torna-se usual quer na filosofia científica cartesiana, quer nos desenvolvimentos da física moderna, como ficou bem demonstrado por Alexandre Koyré, por Georges Gusdorf e também por Ernst Cassirer nos estudos do desenvolvimento do moderno espírito científico. Cf. A. KOYRÉ, *From the closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1968; G. GUSDORF, *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, III: La révolution galiléenne, ts. I e II, Paris, Payot, 1969.

de um cálculo infinitesimal³⁹. Tradições essas incompatíveis com a complexidade indizível e com a também indizível gravidade ética da realização espiritual de tal ensinamento cabalístico suposto no discurso, mantido quase imperturbável, de Espinoza.

A análise da gnose espinoziana não é, pois, evidente nem de evidências que ao pensar espinoziano apareçam. Outrossim, deverá basear-se na correcta avaliação e compreensão do distanciamento das duas leituras de Espinoza, daquela que o converte no filósofo do «senso comum» da modernidade e naqueloutra que o reduz ao filósofo da gnose a ser realizada de um ponto de vista ético de modo originário. Daí a necessidade de que uma nova leitura de Espinoza não utilize tanto o conjunto dos seus escritos como filosofia ou ciência, como expoentes de mera utilização da razão, mas antes como um raciocinar que tem directamente a ver com uma técnica, uma prática ou uma moral.

Com Espinoza a moral advém à filosofia; antes de Espinoza era o inverso porque os valores da eticidade e da realização espiritual, sobretudo no ciclo da pensatividade medieval, chegaram a ser elaborados como um humanismo de inelutáveis consequências profundas. Já não é uma filosofia que conduza ao Bem, mas o Bem transposto para o próprio filosofar tomado como uma arte de viver, uma autonomia e um ideal de tranquilidade da alma, bastante à à maneira de certa persistência ulterior dos modelos do estoicismo⁴⁰. O destino deste filosofar integra-se plenamente no horizonte de racionalidade do «honnête homme» paradigmático da cultura moderna, mas, por outro lado, representa uma cristalização das energias vivenciais e das dinâmicas pensantes da gnose ou da tradição sábia que nela se encontra anulada.

Por que a gnose não é evidenciada no ritmo da racionalidade espinoziana mais se pode reconhecer a sua interferência profunda, plenamente assumida na radicalidade indizível do pensamento de Espinoza. De facto, uma gnose que se evidencie como tal, mais facilmente constitui um plano especulativo dentro do ideal de uma

³⁹ Para o estudo desta questão em Leibniz, cf. Louis COUTURAT, *Opusculs et Fragments inédits de Leibniz*, Hildesheim, G. Olms V., 1966, e também o estudo do mesmo autor, *La logique de Leibniz, d'après des documents inédits*, Hildesheim, G. Olms V., 1969. Quanto a uma filosofia do cálculo infinitesimal, cf. R. GUÉNON, *Les principes du calcul infinitésimal*, Paris, Gallimard, 1946, e Lazare CARNOT, *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*, Paris, A. Blanchard, 1970.

⁴⁰ Cf. Korte *Verhandeling...*, in: *Opera*, ed. Gebhardt, t. I, p. 89, § 2; cf. também *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in: *ibid.*, t. II, pp. 137 e segs..

metafísica essencialmente teorética, ou se remete para a linguagem imagética do mito e de um simbolismo, que frequentemente se degrada numa tradução semântico-cultural que adjectiva e fenomenaliza tal gnose de um ponto de vista da história humanamente considerada. Ora, a gnose como conhecimento superior que é, no termo de um processo racional, representando uma intuição participativa e uma prática de realização espiritual vivida a um nível contemplativo, supõe uma hermenêutica diferente do seu discurso, geralmente sugestivo, alusivo e fragmentário⁴¹. Os textos da tradição gnóstica cabalística seguem este estatuto hermenêutico e os símbolos que utilizam não podem ser entendidos dentro de um contexto meramente cultural remetendo à tradição judaica, como aliás foi tornado consciente nos comentários e aproveitamentos cristãos feitos destes textos⁴². A gnose é um conhecimento que implica uma vivência ética e os seus símbolos universais contactam e realizam-se ao nível da individualidade máxima dando sentido à unicidade biográfica e circunstancial que diferentemente os realiza.

Estes aspectos fundamentais da realização gnóstica ou espiritual determinam estruturalmente o *lógos* espinoziano e de tal forma livre e autónoma é esta determinação que Espinoza encontra viável a discursividade aparentemente científica ou meramente moralizante do seu texto filosófico como expressão diferente daquela gnose. Nesta diferença vai contido o enigma histórico da cultura moderna e contemporânea, do desenvolvimento do espírito científico e tecnológico e da preponderância da nota de racionalidade no desenvolvimento da humanidade como crise de uma tradição sábia e destino desta a plena incarnação racional⁴³.

⁴¹ Toma-se o sentido da gnose numa acepção bastante ampla englobando não apenas a tradição cristã primitiva, mas também o pensamento grego, nas suas linhagens do hermetismo helenístico e neo-platónico, bem como as tradições gnósticas judaica e árabe, nomeadamente a cabalística e a mística sufi. Sobre o carácter da linguagem e do pensamento simbólico presente na gnose, veja-se Serge HUTIN, *Les Gnostiques*, Paris P. U. F., 1963; Jacques LACARRIERE, *Les Gnostiques*, Paris, Gallimard, 1973 e, no sentido da gnose clássica mas com interesse para a caracterização da gnose em geral, cf. também H. LEISEGANG, *La Gnose*, trad. do alemão por J. Gouillard, Paris, Payot, 1951.

⁴² Quanto à leitura dos textos cabalísticos feita pelos cristãos, sobretudo a partir do Renascimento, cf. Joseph Leon BLAU, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Washington-N. Y., Kennikat Press, 1965; Frances A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London-Chicago, Routledge & K. Paul, Univ. of Chicago Press, 1977. No que respeita às reinterpretações cristãs do *Zohar* pode-se afirmar que constituíram uma fonte de profetismo e messianismo degradativo numa semântica cultural daquilo que nesse texto era arquetípico e essencial.

⁴³ Esta nota de racionalidade está bem nítida nas interpretações que desde René Guénon a Martin Heidegger têm sido feitas da crise do mundo moderno. Veja-se, a propósito, Raymond

Espinoza representa, desta perspectiva, e utilizando a expressão heideggeriana, um momento da história ontológica do esquecimento do Ser no quadro da metafísica ocidental e a sua obra central, ou seja, a «Ética», poderá ter uma forçosa leitura histórico-filosófica em termos de uma metafísica. No entanto, a análise revalorizante dos antecedentes gnósticos do destino do racionalismo moderno permite reconhecer no pensamento espinoziano uma inevitável reconversão da metafísica à sua consciência ética e seu destino antropológico na realização intelectual e espiritual da humanidade moderna. As vias de acesso à plena elucidação deste aspecto fundamental do pensamento espinoziano encontram-se inevitavelmente ligadas a uma prévia indagação sobre os processos expressivos do estilo e da linguagem espinoziana e da propriedade fundamental do seu dizer.

3. Da linguagem de Espinoza e da propriedade do seu dizer

À moderna filosofia da linguagem interessaria até, dentro do espírito reducionista das diversas novas disciplinas filosóficas derivadas de uma proposta fenomenológico-cultural e dela paradoxalmente coarctantes, uma possível redução do dizer espinoziano a um modelo puramente filosófico e ideal de linguagem isenta de contágios infra ou supra-linguísticos, ou seja, de ingredientes emocionais ou volitivos subordinados ou subordinantes de tal expressão linguística. Todavia, se aos lógicos do século passado interessou já mostrar o carácter não formal de algumas formulações do pensamento de Espinoza e nomeadamente do texto mais elaborado da sua «Ética», e se já desse intento restou uma como que suspeita de algo infra-linguístico, ou pelo menos infra-lógico no pensamento de Espinoza, a convicção de um *a priori* dessa natureza torna-se evidente em modernas investigações lógico-linguísticas, psicanalíticas e críticas do discurso espinoziano ⁴⁴.

ABELLIO, *La structure absolue, essai de phénoménologie génétique*, Paris, Gallimard, 1965; E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haye, M. Nijhoff, 1954; e ainda M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, ed. supracitada.

⁴⁴ Basta citar dois exemplos: um na investigação lógica — George BOOLE, *An investigation of the Laws of Thought, on which are founded the mathematical theories of Logic and Probabilities*, (1854), N. Y., Dover, 1958, pp. 185 e segs.; outro dentro das recentes orientações da reinterpretação de Espinoza — G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, ed. supracitada.

De facto, quando o texto de Espinoza é analisado em motivações expressivas notam-se certas estruturas profundas ou subliminares da sua mensagem filosófica e isto permite reconhecer o quase completo artificialismo do *de more geometrico* e também a anfibologia da razão demonstrativa e respectiva desse texto. Neste sentido, Espinoza antecipa intuitivamente o círculo total do paralogismo da razão e do que, na perspectiva kantiana, se tornaram as antinomias do seu uso anfibológico. De diversos modos o círculo da razão na sua economia de demonstração analítico-sintética aparece identificado ao nível da expressão axiomático-demonstrativa do texto espinoziano. Existe, por conseguinte, e a partir desta estrutura uma total ausência de demonstração no sentido real de um processo gnoseológico que evidencie diferentes momentos da realidade ou concilie num mesmo momento diferentes realidades irreduzíveis. A plena redutibilidade do discurso espinoziano, torna a demonstração mais propriamente num processo fenomenológico-mostrativo, que descreve as instâncias mentais ou lógicas e reais ou ontológicas, reduzindo-as umas às outras, conciliando tudo no Todo e o diverso na Unidade⁴⁵.

O plano mais importante da diferenciação é, para Espinoza, justamente o da linguagem e é nesse domínio de multiplicidade de modos dicentes que se reconhece o mesmo Verbo, o mesmo Ser ou a mesma Substância que tudo unifica. Há assim um deslaçamento lógico e ontológico aparentemente colmatado pelos nexos de uma linguagem e das suas distinções próprias, deslaçamento esse que denota, afinal, o carácter predominantemente intuitivo dos vários momentos profundos do pensar espinoziano⁴⁶.

Em especial na «Ética» reconhecem-se esses vários momentos, quer ao nível das proposições fundamentais e dos axiomas, quer na dimensão intersticial do processo dito demonstrativo, em ambos os

⁴⁵ Cf. *Ethica*, V, propos. XXIII, Schol.. Várias reflexões sobre o carácter pseudo-demonstrativo da argumentação espinoziana exemplificada no *de ordine geometrico* presente na *Ethica* foram já expostas pelo pensador português Délio Nobre SANTOS, *Nova Instauratio Philosophiae*, vol. II (ainda inédito). Cf. também Éliane Amado LÉVY-VALENSI, *Les niveaux de l'être, la connaissance et le mal*, p. 180; cf. ainda a afirmação de SAISSET de que Espinoza «ne démontre pas sa doctrine, mais la développe»; «il savait qu'un syllogisme éclaircit et résume une croyance, mais ne la fonde pas», (*Introduction aux oeuvres de Spinoza*, Paris, Charpentier, 1842, p. LI e p. XLV).

⁴⁶ Cf. BERGSON, *L'évolution créatrice*, in: *Oeuvres*, ed. du Centenaire, Paris, P. U. F., 1963², pp. 788: «Il y a (...) chez Spinoza surtout, des poussées d'intuition, qui font craquer le système». (Sublinhado nosso). A expressividade espinoziana e as suas determinantes linguísticas aparecem exaustivamente estudadas em Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*.

casos como fases ou instâncias de uma caminhada espiritual e meditativa, que subverte a metodologia cartesiana numa não menos cartesiana atitude de *virtus* racional. Enquanto em Descartes o método representa uma estratégia que antecipa os seus objectivos numa economia racional e num sentido teleológico do filosofar, que sempre caracterizou este intento numa determinação essencialmente pedagógica, em Espinoza, pelo contrário, os intentos de uma pedagogia filosófica aparecem reduzidos a um caminho cedo deixado incompleto ou aporético em face de inelutáveis dificuldades na indispensável revalorização do movimento, da heterogeneidade dos momentos delimitativos do mesmo, de um sentido diferencial e transcendente desse proceder⁴⁷.

É, assim, que no *Tractatus de Intellectus Emendatione* se encontra ainda o figurino de um *Discurso do Método* ou das *Regulae ad directionem Ingenii* aplicadas numa ordem ética e doutrinal sobre o intelecto e seus fins últimos. Mas este caso não é o mais significativo do ponto de vista da discursividade espinoziana, dado que neste autor encontra-se sistematizada na *Ética* a ordem das finalidades últimas do homem e da sua disposição racional limite. Trata-se justamente de uma perspectiva que colide com o regime de diferenciações entre a ordem empírica e a ordem de direito, estabelecendo-se uma discursividade que não conhece ainda a pedagogia transcendental do filosofar kantiano, nem segue já a didáctica, que conduz do simples ao complexo, da escolástica aristotélica⁴⁸.

Para Espinoza, o ponto inicial do seu dizer é sempre a axiomatização do mais universal e é assim que, de uma só vez, a cosmicidade do seu discurso é proposta como âmbito referencial da mesmidade

⁴⁷ Cf. Émile BOUTROUX, *La Philosophie Allemande au XVIIème siècle*, Paris, Vrin, 1948, p. 33; L. J. BECK, *The method of Descartes, a study of the Regulae*, Oxford, Clarendon Press, 1964. Em Espinoza, o *Tractatus de Intellectus Emendatione* como também o *Curto Tratado* apontam mais para o modelo da *Ethica* e do sentido axiomático e não pedagógico em que esta se estrutura. Sobre o método espinoziano, cf. Éliane Amado LEVY-VALENSI, quando refere que «on a pu dire que le sens de la réflexion qui aboutit à l'Éthique est l'inverse de celui qui oriente son exposé. C'est si vrai, semble-t-il, que tout exposé systématique doit, à son tour cheminer à la fois dans le sens des deux vecteurs — celui de la réflexion — suivre, dans leur ajustement momentané et dans leur cheminement parallèle, la logique des idées et celle du vécu». (*Les niveaux de l'être, la connaissance et le mal*, p. 183).

⁴⁸ Veja-se o carácter pedagógico da lógica kantiana e o modo como na estrutura da *Kritik der reinen Vernunft* se pretende seguir do mais simples para o mais complexo começando na Estética Transcendental e só depois entrando na Analítica Transcendental, seguindo o ditame aristotélico. Sobre a estrutura da *KrV*, Cf. H. W. CASSIRER, *Kant's first Critique, an appraisal of the permanent significance of Kant's Critique of Pure Reason*, trad. ingl., London-N. Y., G. Allen & Unwin-Humanities Press, 1968²; quanto ao carácter pedagógico da filosofia aristotélica bastará lembrar os livros α e β da *Metafísica*.

ontológica e da unidade real das suas concepções filosóficas. Linguagem do complexo para o simples que lembra a sequência de algumas proposições do *Tractatus Logico-Philosophicus*, o discurso espinoziano representa justamente um original processo de simplificação no pensamento ocidental⁴⁹. E é assim que o discurso do simples sobrevaloriza em regime analítico o estatuto lógico de todo esse dizer conducente do Todo à sua unidade inconsútil.

Linguagem sem pedagogia, porque sem movimento real e sem possibilidade de admissão do novo, do diferente ou do imprevisível, linguagem que não admite a síntese a não ser como ponto de partida inicial e indiferente de uma análise, o discurso do pensamento de Espinoza não representa uma pedagogia nem uma política ou uma metafísica dela dependentes ou a ela referentes, mas é essencialmente uma moral de uma lógica e do seu processo inevitavelmente dialéctico⁵⁰.

A ilusão do movimento na circularidade dialéctica de um processo, cuja moral da lógica é a de continuar sendo lógica, ou cujos valores éticos se coadunam numa perfeita estrutura de razão, é constituída pela reflexão que a nível discursivo é permitida pelo modelo da demonstração geométrica, analítica e sintética, progressiva e regressiva, ou seja, numa dialéctica. Embora a reflexibilidade própria do discurso espinoziano não se possa identificar plenamente com a ampliação, que dela será dada numa dialéctica idealista à maneira de Hegel, ultrapassando-se nesse caso os limites do ciclo puramente ideal num regime de assumpção da alienação ou transcendência histórica ou empírica, também não se poderá identificar a dialéctica *sui generis* do discurso espinoziano com a repetição cartesiana do modelo da *mathesis* e do seu raciocínio por

⁴⁹ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, texto e trad. ingl., London, R. & K. Paul, 1922, (reed. e trad. por D. F. Pears-B. F. McGuinness, 1961). Sobre esta afinidade entre os dois filósofos, cf. C. A. van PEURSEN, *Ludwig Wittgenstein, an introduction to his Philosophy*, p. 16: «The title of the book *Tractatus Logico-philosophicus* — matches the title of the original year-book publication — *Logisch Philosophische Abhandlung* — but was not conceived by Wittgenstein himself; it was suggested to him by Moore, or according to some by Ogden. The allusion, of course, is to a work of Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*. There is also a similarity in logical structure between Wittgenstein's *Tractatus* and Spinoza's chief work, *Ethica ordine geometrico demonstrata*».

⁵⁰ Cf. *Tractatus de Intellectus Emendatione*, ed. Gebhardt, t. II, pp. 5-6. Quanto à linguagem de Espinoza, veja-se, complementarmente, a opinião de Wolfson, segundo a qual existe uma deliberada obscuridade produzida pela banalidade dos termos e pela conformidade ao vocabulário da filosofia do seu tempo (WOLFSON, «Spinoza and Religion», in: *The Menorah Journal*, 1950, p. 149).

recorrência⁵¹. A reflexibilidade do pensamento espinoziano, ao invés de estabelecer uma aleatória aventura do filosofar garante a plena circularidade como que de uma dupla especulação em que se exprime a plena *adaequatio* entre a ordem linguística e a ordem de pensamento, formando-se assim, no círculo ontológico-lógico da filosofia espinoziana a quadratura expressiva de uma metafísica do paralelismo entre a *ordo rerum* e a *ordo idearum* conciliada na verdade de uma ciência demonstrativa expressa como *corpus* linguístico, como a linguagem concretizante de uma especulação inteligível⁵². A especulação de Espinoza dobra-se sobre si mesma e no jogo de espelhos paralelos de linguagem e pensamento reflecte-se como mutuamente unificada e momentaneamente dizível a infinda e infinita expressividade de um imaginável ou de uma idealidade abissal em sua realidade própria. E, neste ponto, é curiosa a determinação dos limites da linguagem espinoziana por comparação com os limites do estatuto do dizer kantiano, pois em ambos os casos esse limite é já o imaginável ou o pensável (*noumenon*) sempre que característico de uma infinitude ou de um sentido de infinito atributivo e constitutivo do *Intellectus*⁵³. Deste modo, e diferentemente da tradição clássica de uma possibilidade de referência de tal infinitude num discurso do *intellectus* pelo paradoxo de uma linhagem de *docta ignorantia*, à maneira de Nicolau de Cusa, em Espinoza encontra-se já o silêncio periférico do seu círculo de linguagem determinado como reflexo da reverberação central ilimitada e infinita do que ao pensar e ao dizer, e também à ordem ideal e real, fica suposto e transcendente a um tempo: a substancialidade infinita ou a infinitude substancial⁵⁴.

E é, então, assim que, para se empregar uma expressão muito a propósito de José Marinho, como «insubstancial substante»,

⁵¹ Trata-se de um movimento dialéctico concluso pois que o pensamento humano é um modo do entendimento divino. Cf. *Ethica*, II, 43, schol.. Espinoza tem a consciência da especificidade do seu processo de demonstração como um desenvolvimento filosófico distinto da estrita demonstração matemática. Cf. *Epistola*, LXXXII e LXXXIII, ed. Gebhardt t. IV, pp. 333-335.

⁵² Cf. *Ethica*, II, propos. 7, ed. Gebhardt, t. II, p. 89: «Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.»; E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, II, Berlin, Bruno Cassirer, 1907 (trad. cast., pp. 53 e segs.). Cf. também C. BRUNNER, *Spinoza contre Kant*, p. 48, e G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 97: «Le modèle expressif qui se dégage de la théorie de Spinoza [est le] modèle «paralléliste» (...)».

⁵³ Cf. *Ethica*, V, propos. XL, corol.: «pars mentis aeterna est intellectus.» (ed. Gebhardt, t. II, p. 306). Veja-se, a propósito a opinião de C. Brunner que revaloriza a posição de Espinoza perante os limites do pensamento kantiano (C. BRUNNER, *Spinoza contre Kant*, p. 24).

⁵⁴ Cf. *Tractatus de Intellectus Emendatione*, ed. Gebhardt, t. II, § 88, p. 33.

a linguagem-verdade de Espinoza aparece como o espaço lógico que determina o místico silêncio indizível, toda a infinita expressividade real, toda essa metafísica de silêncio racionalmente irrecuperável⁵⁵. Por um lado, vontade ou sentimento que se não podem dizer na volúpia da perfeita coincidência com a razão e, por isso, reconhecedoras de um mesmo arrepio de irredutível diferença em relação a essa mesma razão, por outro lado, expressões de uma transcendência em relação ao discurso, de uma como que mística negativa ou resíduo de uma via apofática — eis os traços aporéticos da delimitação do discurso espinoziano e o reconhecimento da sua inegável modernidade. Discurso que, enfim, se manifesta deliberadamente isento da ironia socrática ou da via de um *Elogio da Loucura*, praticando com outra bem mais subtil ironia, e com outro e quase inaparente destino de desespero existencial a plena redução desse pensamento linguístico à boa consciência»⁵⁶.

Moral amarga de um discurso que coincide e tange a amargura real e vivida da biografia espinoziana, na linguagem deste filósofo não há a coragem pedagógica de um imperativo prático e axiológico da boa vontade kantiana e menos ainda sequer a épica clássica de um filosofar como expressão de uma vontade do Bem e de uma consciência do Bem. A linguagem é, afinal, mera discursividade justificativa *da e para* a boa consciência, numa satisfação que aguça irracional desespero, descola a máscara de uma perfeição racional, revelando o aparente anonimato do rosto infinito e uno de um Deus, que é suma identidade de tudo no Todo⁵⁷. Mas dizer isto é ainda usar a linguagem e numa consequência espinoziana emprestar à infinitude uma ridícula elasticidade de máscara finita da razão, traíndo por uma lógica e uma ontologia de mesmidade e conducente

⁵⁵ *Ibid.*, p. 33: «Adde quod sint constituta ad libitum, et captum vulgi; adeo ut non sint nisi signa rerum, prout sunt in imaginatione, non autem prout sunt in intellectu; quod clare patet ex eo, quod omnibus iis, quae tantum sunt in intellectu et non in imaginatione, nomina imposuerunt saepe negativa, uti sunt, incorporeum, infinitum, etc., (...)».

⁵⁶ Cf. *Tractatus de Intellectus Emendatione*, § 1, ed. Gebhardt, T. II, p. 5; cf., a propósito V. JANKÉLÉVITCH, *La Bonne Conscience*, Paris, 1950.

⁵⁷ Cf. *Korte Verhandelung*, II.^a parte, cap. XVI, § 6, (ed. Gebhardt, t. I, p. 83), trad. C. Appuhn, in: *Oeuvres*, Paris Garnier-Flammarion, 1964, p. 125: «Il est bien vrai (quand il existe des raisons pour nous y pousser) que nous pouvons donner à d'autres par des mots ou d'autres moyens une notion de la chose autre que la conscience que nous avons d'elle; mais nous ne ferons cependant ni par des mots ni par aucun autre moyen que nous sentions à l'égard des choses autrement que nous ne sentons; cela est impossible, comme il est clair pour tous ceux qui, en dehors de l'usage des mots ou d'autres signes expressifs, ont pris garde une fois à leur Entendement seul»; cf. também a distinção fundamental que é necessária entre as ideias e as imagens verbais: *Ethica*, II, propos. XLIX, schol., ed. Gebhardt, t. II, pp. 131-2.

ao tal pretensão anonimato do Uno, o que, de facto, é diferente e irreduzível e constitui proposta de um outro dizer diversamente conjugado numa gnose que radica a linguagem espinoziana⁵⁸.

A diferença das leituras da linguagem espinoziana está determinada pela propriedade do seu dizer e pelos dois sentidos em que esta propriedade pode, por consequência, ser tomada. Se o que é próprio do dizer espinoziano se confunde ainda e inexoravelmente com ele, então, encontra-se a constituição de uma ontologia de mesmidade em que a unidade fundamental serve de diluente divino universal para todas as angustiosas, e afinal precárias, individuações. Se, por outro lado, a propriedade do dizer da linguagem de Espinoza, ou seja, do seu apontar e do seu fazer apelo, constituir um indicativo do diferente, de um referencial ontológico-metafísico apenas experienciável e pensável numa gnose iluminativa, então depara-se com uma estrutura meditativa que se reconhece maximamente indviduante e exigente da unicidade fundamental da realidade.

Perante esta diferença de leituras possíveis exige-se, por conseguinte, uma elucidação do plano referencial ontológico que *ab initio* a ambas permite.

4. Mesmidade e diferença do referencial ontológico

A — Da ontologia triádica e expressiva à lógica sintética da mesmidade.

O corpo do pensamento espinoziano expresso essencialmente na doutrina tripartida da substância, dos atributos e modos conjuga uma fundamental intuição ontológica com as suas respectivas traduções, quer a nível metafísico, quer a nível gnoseológico ou lógico.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, §§ 5-6, trad. Appuhn, p. 125: «(...) le Connaître est une pure passion, c'est-à-dire une perception dans l'âme de l'essence et de l'existence des choses; de sorte que ce n'est pas nous qui affirmons ou nions jamais quelque chose d'une chose, mais *c'est elle-même, qui en nous affirme ou nie quelque chose d'elle-même*. Quelques-uns n'accorderont peut-être pas cela, parce qu'il leur semble qu'ils peuvent affirmer ou nier d'une chose autre chose que ce qu'ils ont d'elle dans la conscience; cela provient de ce qu'ils n'ont aucune idée de la notion que l'âme a de la chose sans les mots ou en dehors des mots.» (Sublinhados nossos). Cf. também *Ethica*, II^a parte, propos. XLVII, schol., ed. Gebhardt, t. II, p. 128: «Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus. (...) Sic cum homines in calculo errant, alios numeros in mente, alios in charta habent. Quare si ipsorum Mentem spectes, non errant sane; videntur tamen errare, quia ipsos in mente putamus habere numeros qui in charta sunt».

Antes de se salientar a importância deste trinitarismo *sui generis* importa caracterizar o estatuto genérico da doutrina acerca do real no pensamento de Espinoza por especial referência ao texto da *Ética*. De facto, é nesta obra que o filósofo expõe como proposições fundamentais de todo o seu universo pensante as noções básicas de substância, atributo e modo, aliás, conciliadas efectivamente na noção de Deus e em si mesmas sem uma verdadeira autonomia conceptual⁵⁹. Trata-se de elementos significativos de proposições, ou seja, de formas complexas e analíticas da simplicidade radical da noção ou ideia de Deus. A divinização da ideia que é proposta pelo ritmo filosófico racional do discurso espinoziano permite então entender o carácter analítico das proposições, por seu turno, como sínteses prévias e propostas de uma relativa autonomia nocional dos termos: substância, atributo e modo⁶⁰.

Ora, esta tríade expressiva é, do ponto de vista sintético, o símbolo máximo de uma estrutura hipostática da razão à maneira platónica ou neo-platónica permitindo, por um lado, uma intuição da unidade num quadro de infinitude e por outro, uma captação definitória ou finita dessa mesma unidade⁶¹. O único, o uno e o um podem assim dizer-se a unicidade da substância na sua coesão intrínseca e absoluta ou absolutamente exclusiva dos modos em sua infinita expressividade e dos atributos em sua finita e aritmética realidade.

Mas esta tríade expressiva como o Sol que ilumina, os objectos iluminados e os olhos que vêem a luz, do pensamento platónico, era reposta num contexto revelacional como modelo teológico do Deus cristão Uno e Trino: Deus-Pai, criador de todas as coisas, Deus-Filho e Verbo incarnante e Deus-Espírito Santo, espírito de vivificação e ressurreição. Tal Trindade aparece impressa na estrutura profunda do microcosmos humano e, como diz Santo Agostinho, a Vontade, o Amor e a Inteligência representam respectivamente os três aspectos da vida pessoal e da realização plena do homem de um ponto de vista espiritual⁶².

⁵⁹ Cf. *Ethica*, I, Definitiones, ed. Gebhardt, t. II, pp. 45-46.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, I, Axioma VI, ed. Gebhardt, t. II, p. 47: «Idea vera debet cum suo ideato convenire». Cf. também, *ibid.*, II, propos. 3 e propos. 4, ed. Gebhardt, t. II, pp. 87-8.

⁶¹ Coexistem em Espinoza duas lógicas: a do entendimento e sua infinita intelecção e a da imaginação e sua finita captação sensível. Sobre a tríade expressiva supracitada, cf. G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, 1ère partie: «Les triades de la Substance», pp. 19 e segs..

⁶² Cf. Santo AGOSTINHO, *De Trinitate*, XV, 7, 11-12.

Se o esquema espinoziano da tríade ontológica pode representar um correlato racional deste trinitarismo da tradição platónico-augustiniana, pode também constituir de preferência uma maneira apriorística de legitimar o discurso que se irá dizer transcendental em Kant e que em Espinoza se poderia dizer de imanência transcendente ou de transcendência imanente.

De facto, entre a proposta ética e integral da metafísica platónica e o sentido transcendente e revelacional da Trindade Cristã por um lado, e o sentido do plano noético ou racional em que, por outro lado se situa o pensar espinoziano existe uma diferença inultrapassável⁶³. De outro modo se dá a relação entre a tríade da ontologia espinoziana e a estrutura triádica dos poderes da razão em Kant, ou dos momentos da dialéctica em Fichte e em Hegel. De facto, a leitura da síntese triádica espinoziana tem o seu correlato na síntese *a priori* kantiana, desde que se faça corresponder ao sentido da substância o esquematismo tético ou hipotético da noção de Ser em Kant, ou seja, do seu carácter posicional. Os modos da expressividade e as formas atributivas do entendimento garantem-se em sua mútua harmonia e, de um ponto de vista sintético, pelo carácter originário do poder produtor de esquemas, ou seja, da imaginação transcendental. Esta imaginação produtora tem um papel central em relação ao círculo transcendente e postulativo máximo da própria síntese em que conhecimento e realidade são legitimados no pensamento kantiano. Com efeito, existe um acordo ao nível do porte de imaginária e hipotética adequação entre os elementos do juízo apriorístico, como também existe equivalente harmonia entre o porte paralógico da razão transcendental e os seus domínios de análise e conhecimento sensível⁶⁴. Finalmente, no esquema dialéctico é ainda a persistência de uma síntese contagiada pelo tempo que é proposta, remetendo da expressividade tética e modal a uma antítese delimitadora ou atributiva. A síntese é, neste caso, o momento integrador do acordo tensorial dos modos téticos e das atribuições antitéticas persistindo essencialmente como resíduo, ou o que permanece, isto é, na qualidade do substancial⁶⁵.

⁶³ O *Deus sive natura* de Espinoza determina, com efeito, um quadro de referência que se tem dito de panteísmo, podendo talvez melhor dizer-se de integral racionalismo.

⁶⁴ Cf. a doutrina do esquematismo transcendental em I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft, Der transcendentalen Doctrine der Urtheilskraft*, I, *Von dem Schematismus der reinen Verstandes-begriffe*, pp. 176 e segs..

⁶⁵ No sentido da dialéctica hegeliana, cf. *Phaenomenologie des Geistes*, Vorrede, in: *Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner, t. II, pp. 25 e segs.; veja-se ainda H. NIEL, *De la médiation dans la Philosophie de Hegel*, Patis, Aubier-Montaigne, 1945. Quanto à perspectiva que o

Contudo, quer nas leituras clássicas e vivenciais, quer nas leituras apriorísticas e históricas contemporâneas, a tríade espinoziana resta um momento filosófico de uma ontologia perfeitamente realista e idealista a um tempo, ou seja, em particular e original posição de neutralidade. O carácter sintético da tríade ontológica de Espinoza não é passível de uma leitura ética, nem histórica, embora, como se há-de reconhecer, venha a detonar pelo seu uso e acontecimento, níveis de transformação e acção predominantemente fecundos em consequências morais e históricas. Ver-se-à ainda como uma leitura analítica de tais noções no contexto proposicional de manifestação pensante e dizente da simplicidade da ideia de Deus possibilitará situar, em pleno acordo com a tradição gnóstica cabalística, as raízes emanantes do esquema criativo que é a tríade: substância, modos e atributos em Espinoza.

A substância representa a perfeição infinita e total e de forma análoga ao Uno de Parménides pode ser dita totalmente ilimitada e inteiramente determinada a ter de ser o que forçosamente é. Na substância toda a determinação é livre, e toda a liberdade se determina, podendo afirmar-se que representa o momento de coincidência indiferente entre a idealidade do real e a realidade do ideal ⁶⁶.

Os modos são infinitos em número mas distintos ou finitos em si mesmos, sendo expressões delimitadas da plurímota infinitude da substância ⁶⁷. Pelo contrário, os atributos representam formas finitas de captação inteligível da infinitude substancial ⁶⁸.

O conhecimento dos atributos e a captação dos modos dá-se harmonicamente por um sentido de correspondência infinito-finito, ou seja, de identificação entre a infinitude e a totalidade numa lógica ideal.

Os modos expressivos do Ser são infinitas manifestações da totalidade da substância e os atributos que integram de modo finito a infinitude substancial acordam-se em dois planos apriorísticos

próprio Hegel tem sobre o método espinoziano e às limitações do momento negativo ou antitético no seu processo lógico, cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. supracitada, pp. 193 e segs..

⁶⁶ Cf. *Ethica*, Definit, III, ed. Gebhardt, t. II, p. 45: «Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat».

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, Definit, V, ed. Gebhardt, t. II, p. 45: «Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur».

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, Definit, IV, ed. Gebhardt, t. II, p. 45: «Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens».

de mútua conveniência. Fora desses planos, os modos de manifestação são inacessíveis à humana realidade e as maneiras atributivas de inteligência são formas precárias e infra-rationais ou vazias de conteúdo como se diz em idêntica doutrina acerca da síntese judicativa no pensamento kantiano ⁶⁹.

Ora, esses dois planos em que se encontram modos e atributos determinando as condições de legitimidade da inteligibilidade humana são justamente o da *cogitatio* e o da *extensio*, ou seja, o de uma ordem ideal e o de uma ordem de realidade situáveis e situadas em alteridade paralela à *ordo idearum* ⁷⁰.

Estes dois «modos-atributos» acessíveis ao homem e dir-se-ia constitutivos da realidade humana, estabelecem as condições categoriais indispensáveis e fundamentais para uma ontologia, permitindo, desde logo, o primeiro movimento, a primeira verbalidade dinâmica ou a primeira conjugação da tríade espinoziana ao nível metafísico e ao nível gnoseológico. Neste sentido, pensamento e Ser, ou *cogitatio* e *extensio*, ou ainda e noutra leitura, tempo e espaço, constituem os princípios fundamentais da lógica especulativa dos paralelismos que convertem a tríade puramente ontológica de Espinoza à sua concretização ora metafísica e intencionalmente ética, ora científica e consequentemente histórica ⁷¹. Note-se, entretanto, como nesta dualidade de formas fundamentais, que aliás se irão manter ao nível da sensibilidade transcendental em Kant, como formas *a priori* dessa sensibilidade, representam uma leitura ambígua da distinção cartesiana entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Leitura ambígua porque confundedora do tempo deveniente da consciência com a consciência do tempo e, por outro lado, da extensão espacializante das coisas com o carácter cousificante do espaço ⁷².

⁶⁹ A argumentação em termos de infinitude expressa, por exemplo, na *Ethica* (ed. *supra cit.*, p. 46) está em contraste com o número das condições finitas de inteligibilidade, fazendo lembrar as formas *a priori* de espaço e de tempo da Estética transcendental, como condições *a priori* da sensibilidade na *Kritik der reinen Vernunft*.

⁷⁰ Cf. *Ethica*, I, propos. XIV, corol. 2, ed. Gebhardt, t. II, p. 56. Cf. C. SINGEVIN, *Essai sur l'Un*, p. 130: «Les deux attributs, étendue et pensée, qu'entre une infinité d'attributs nous connaissons de la Substance, sont, d'après Spinoza, rigoureusement parallèles. Ainsi, aux idées qui se produisent dans la pensée, répondent les modifications de l'étendue. Mais parce que la pensée est un autre attribut que l'étendue, il importe de reconnaître que si l'ordre et la connexion ne sont pas différentes dans les Idées et les choses, il n'y a de l'Idée d'une chose à la chose étendue qui en est l'idéat, aucune ressemblance».

⁷¹ Sobre a complexa questão dos modos infinitos e finitos e sua relação com os atributos do pensamento e da extensão, veja-se J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, t. III: *La pensée moderne de Descartes à Kant*, Paris, Flammarion, 1961, pp. 732-734.

⁷² Sobre o sentido do tempo como duração delimitante, cf. *Ethica*, II, propos. VIII, corol.. Quanto ao ultrapassamento do dualismo cartesiano, veja-se R. VERNEAUX, *Histoire*

Se *cogitatio* é pensamento e também tempo e se *extensio* é espaço e também ser, tais ambiguidades permitem à reflexão espinoziana a plena conversão de um plano epistémico-metafísico de pensamento e ser, para os âmbitos da moderna delimitação psicologista e formalista ou fisicalista e, em todos os casos científica e redutora, própria da filosofia contemporânea. Neste sentido, Espinoza aponta para o plano das ciências como sucedâneo histórico para a aporética lógica e ontológica de Ser e Pensar.

Na perspectiva dos antecedentes da metafísica clássica, poder-se-ia repetir com Parménides que «Ser e Pensar são o mesmo», ou seja, poder-se-ia reconhecer ainda na ontologia espinoziana a mesmidade sob a forma de identidade do Ser consigo mesmo e do Pensar consigo próprio⁷³. Mas, noutra perspectiva alheia a esta substancialização do Mesmo encontra-se a irredutível diferença entre a *cogitatio* e a *extensio* e a única viabilidade de coordenação é a de os situar como termos paralelos de uma lógica, que identifica, por essa circunscrição de exaustivo paralelismo, a própria indiferença central da substância.

Enquanto as definições de modo e atributo fazem inversamente apelo ao confronto finito-infinito e poderiam suscitar inclusivamente uma argumentação de transcendência intelectual à maneira de Nicolau de Cusa, esta delimitação do sentido da substância e das suas consequências especulativas pelo paralelismo determinante lógico-ontológico do espaço-ser e do tempo-pensar constroem tal argumentação infinitista quanto muito aos carris de um paralelismo ilimitado⁷⁴.

Este paralelismo evita um sentido de infinitude indiferenciante das ordens de idealidade e de realidade e encontra-se a determinar esta diferença qualitativa como ainda finita delimitação dos âmbitos ontológico e lógico. A diferença em Espinoza é ainda pensada a partir de um contexto aristotélico, como diferença específica, o que equivale no pensamento espinoziano a uma diferença modal; e, embora em absoluto se possa dizer precária e anulada tal diferença na plena

de la Philosophie Moderne, p. 58; cf. também J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, t. III, pp. 311 e segs..

⁷³ Cf. PARMÉNIDES, frag. 3 (antes 5), DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich, Weidmann, 1966, t. I, p. 231.

⁷⁴ Cf. ainda J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, t. III, pp. 732-3. Cf. ainda *supra* nota 70.

identidade da substância, mantêm-se como irreduzível no processo atributivo da inteligência nos seus diversos graus⁷⁵.

Afirma-se, assim, a infinitude na *ordo idearum* e também a infinitude na *ordo rerum* mas uma finitude relacional de uma perante a outra. Por outro lado, o processo delimitativo em termos de finitude em cada uma das ordens referidas é sempre interno e próprio dessa ordem: «uma ideia delimita outra ideia e uma coisa delimita outra coisa; as ideias não delimitam coisas nem as coisas ideias»⁷⁶.

B — De uma analítica ontológica a uma gnose diferencial e ética.

Toda a possibilidade de um sentido de transcendência que infinitize e abra este sistema em que o infinitamente numerável está contido nas diversas ordens definitórias da totalidade encontra-se obviada pela persistência e precedência da síntese do *totum* como âmbito último compreensivo da substância. A incongruência entre este *totum* e o infinito na lógica do sistema é convertida na congruência analítica que permite uma hierarquização dos níveis ontológicos que exprimem a tríade espinoziana⁷⁷.

Se, porém, se substituir o referencial sintético da ontologia de Espinoza pela leitura que conduza a sublinhar o carácter analítico da referenciação triádica na ontologia de Espinoza, então encontra-se-á a determinação gnóstica ou o sentido ético e espiritual da sua filosofia.

Se a tríade substância, modo e atributo não for pré-determinada por suposta indiferenciação substancial mas representar um modelo de análise como projecto diferencial e crítico de uma hierarquização de planos da realidade-vivência, então se entenderá que a substância,

⁷⁵ Veja-se a propósito as reflexões preliminares sobre Espinoza na primeira parte do nosso estudo *Do Ser e das Aparências ou da Diferença Ontológica Fundamental*, (tese policopiada), Lisboa, 1970, t. I, pp. 50 a 56. Cf. também Pierre LACHÈZE-REY, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, Vrin, 1950, cap. V: «La définition de l'essence et la théorie des distinctions», pp. 130 e segs..

⁷⁶ Cf. *Ethica*, I, Definit., II, ed. Gebhardt, t. II, p. 45: «Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore».

⁷⁷ A propósito de Deus como substância infinita, Espinoza acentua: «Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absoluta infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, et negationem nullam involvit». (*Ethica*, I, Definit. VI, Explic., ed. Gebhardt, t. II, p. 46). Quanto à incongruência de uma lógica da totalidade com o sentido da infinitude, veja-se Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1968³.

o modo e o atributo são antes expressivos de níveis ou maneiras de uma metafísica crítica do que entidades nocionais genéricas mas concretas, como sinais do mesmo nível sintáxico-semântico ou pertencentes à mesma ordem lógica. A substância, o modo e o atributo não são três instâncias ou sinais diferentes dentro de uma mesma linguagem, em que a substância representasse um princípio de identificação e de conveniência universais, mas antes representam três ordens diferentes, sendo a *ordo* o equivalente a um cosmos de referência⁷⁸. A substância representa sob a sua determinação divina, ou como *divinitas*, a ordem de emanção e auto-suficiência absoluta; os modos pluralizam de forma criativa e numa ordem de expressividade originária o que era apenas substância, representando o que na tradição augustiniana se chamava as ideias em Deus, ou na mente divina; e, enfim, os atributos representam a ordem transformacional e orgânica em que a inteligência e a vida determinam de forma finita o infinito, ou inversamente, infinitizam o finito⁷⁹.

Este processo trinitário exprime, mais ainda do que um processo tripartido de constituição de ordens cósmicas, um processo de verbalidade do *lógos* (e também da lógica-ontologia espinoziana) que pode ser iterativamente conjugado e realizável (ética e espiritualmente) nas plurímodas e sempre únicas circunstâncias do que é. Todavia, se à dialéctica platónica ou ao processo expressivo do Verbo no contexto da filosofia cristã se costuma exigir um ponto de partida ou um referencial primeiro, que é mais propriamente um princípio de coerência e de inteligibilidade que oriente o processo iterativo, em Espinoza o ponto de referência deste processo não é tanto o carácter sintético do *totum* divino ou do próprio Deus. Esse princípio referencial não é um ponto de partida, mas já antecipando Hegel e o ritmo histórico da filosofia contemporânea situa-se essencialmente como um ponto de chegada teleológico e ético, que, a um tempo, significa a base estável de todos os níveis construídos

⁷⁸ As várias instâncias da analítica ontológica espinoziana não podem ser encaradas num plano lógico homogêneo, mas exigem várias lógicas hierárquicas e modelares na sua figura finita e logicamente recuperável de infinda ou infinita expressividade. É assim que, entre a substância e, por outro lado, os modos e os atributos, existe uma clivagem que não é comparável àquela que existe entre modos e atributos. Gradações de incomparáveis como: Deus e suas manifestações; entendimento intuitivo e imaginação figurativa; eternidade de visão e precaridade temporal e corpórea...

⁷⁹ Trata-se das ordens de *emanção*, *criação* e de *transformação*, que correspondem na tradição esotérica hebraica e cabalística a diversos mundos de referência: *Atziluth*, *Briah* e *Yetzirah*. Cf. Z'ev ben Shimon HALEVI, *Tree of Life, An Introduction to the Cabala*, London, Rider, 1972, pp. 73 e segs.

em processo expressivo e descensional e momento da circunstância incarnante do ideal no real ou do real no ideal, momento confuso e crucial desta $\chi\acute{o}\rho\alpha$ espinoziana⁸⁰. Este quarto nível representa uma síntese alternativa, degradativa e crucial dos processos analíticos e das ordens de realização especulativa e moral do pensamento espinoziano constitui como que a quadratura da lógica e da ontologia na estabilidade do universo perceptivo das intuições confusas⁸¹.

Tanto Leibniz como Espinoza foram precursores de certa filosofia do inconsciente ou de certas determinações do pensar psicanalítico ao remeterem como base da sua especulação os dados das pequenas percepções, da sensibilidade confusa ou do conhecimento sensível, afinal determinante do *hic et nunc* e da sua onticidade irreduzível⁸². Esta base do conhecimento experienciável sensível constitui como que o corpo que pondera a especulação e o fundamento material de referência dos níveis de idealidade superior.

Tanto a substância como os modos e os atributos não são instâncias diferentes num mesmo plano de consideração, mas supõem planos de consideração diferentes, podendo dizer-se até que existe apenas um termo que consoante os níveis se dirá substância, modo ou atributo.

O quarto nível, no entanto, já não pode ser dito mais um momento desta conjugação do sentido unitário da realidade, a não ser como resíduo, porquanto ele representa justamente o ponto de vista finito e definitório que reduz as três conjugações do real, nas suas três ordens, apenas a três instâncias ou momentos de uma mesma ordem. Além disso, a perspectiva de referenciação ontológica possível a partir da base do conhecimento perceptivo no sistema de Espinoza supõe um dualismo possível entre si e essa alteridade especulativa ideal. Isto quer dizer que o finitismo da perspectiva perceptiva e empírico-material básica do sistema espinoziano se determina na

⁸⁰ O ritmo teleológico do pensamento espinoziano não se estabelece em termos históricos como no hegelianismo, mas propõe-se em termos éticos como totalidade da vivência reordenada ou reformada pela vida filosófica, ou seja, pela antecipada vivência da beatitude.

⁸¹ Este quarto nível, como universo perceptivo terminal e inicial do processo do pensamento espinoziano encontra ainda no mesmo simbolismo cabalístico o sentido do mundo de *Assiah*, ou seja, da ordem da *ação* e dos seus elementos fundamentais. Cf. Z'ev ben Shimon Halevi, *Tree of Life*, p. 73.

⁸² De facto, a extensão e a corporalidade aparecem nestes pensadores como a *raíz* ou a incarnação de uma reflexão metafísica coerente. Sobre a comparação destes autores, cf. E. BOUTROUX, *La Philosophie Allemande au XVIIème siècle*, ed. cit., pp. 32 e segs. e pp. 191 e segs.

referenciação também finita e total que justifica o paralelismo entre a *ordo rerum* e a *ordo idearum* ⁸³.

O trinitarismo da ontologia espinoziana aparece assim convertido ao ritmo binário de uma dialéctica em que a ambiguidade de um dos momentos serve sempre de mediação, antitética e sintética a um tempo, numa como que antecipação da *Aufhebung* hegeliana ⁸⁴. E esta predominância da síntese redutora binária permite compreender também a sua amplificação sistemática em formas potenciadas desta estrutura dual. Assim, o quaternário lógico dos níveis do conhecimento segundo Espinoza, pode considerar-se um desenvolvimento do dualismo simplista que do ponto de vista básico do sistema se tem sobre o âmbito da especulação como determinada pelos polos do empirismo e racionalismo ⁸⁵.

O conhecimento sensível do empírico e o conhecimento inteligível do racional são os dois níveis limites entre os quais se definem os regimes mistos do conhecimento inteligível do sensível e do conhecimento sensível do inteligível. Os quatro níveis gnoseológicos, que, do ponto de vista lógico, esgotam as possibilidades de combinação da estrutura predicativa subjectiva e objectiva do juízo nas suas dimensões formais e materiais, já se encontram na tradição platónico-aristotélica e advêm até ao pensamento de Descartes como doutrina comum ⁸⁶.

Percepção, imaginação, razão e intelecção representam os quatro níveis que hierarquizam gnoseológica e ontologicamente o que, antes do mais, representa o conjunto das alternativas lógicas

⁸³ Do ponto de vista da percepção, como base de referência material do sistema espinoziano, dá-se uma idêntica finitização dos outros níveis e ordens de especulação, sendo assim que no *Tractatus de Intellectus Emendatione*, se distingue como graus de percepção o que, de facto, constitui graus da projecção do processo perceptivo sobre dimensões diferentes e irreduzíveis da pensatividade.

⁸⁴ Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Glockner, p. 94.

⁸⁵ O quaternário lógico representa, por um lado, os quatro níveis ou planos lógicos de consideração e, por outro lado, o plano referencial que unifica os dois pares de relações em que se analisa a tríade ontológica básica de Espinoza. Se se quizesse, de modo simbólico, poder-se-ia representar da seguinte maneira (a, b, c) analisa-se em (a, b) e (a, c), ou seja, em dois pares de relações (mantendo-se a como determinante comum das mesmas). O que permite relacionar *reflexivamente* tais relações é a instância d, quarto elemento em relação a a, b, c, formando um quaternário (a, b, c, d).

⁸⁶ Os quatro níveis gnoseológicos referidos já se encontram em Platão, na célebre alegoria da linha, no livro VI da *República* e aparecem de outro modo expressos numa dimensão lógica na teoria do juízo, no *Organon* aristotélico. A quantidade e a qualidade determinam o juízo na sua predicação de dois modos binários em si mesmos, formando-se um quaternário de relações, que definirá os tipos de proposições afirmativas, negativas, particulares ou universais, básicas da lógica silogística. A relação formal-material em Espinoza determina-se também na estrutura quaternária da sua gnoseologia.

da doutrina da proposição ou do juízo predicativo⁸⁷. De um ponto de vista complementar pode-se ainda afirmar que estes quatro níveis gnoseológicos representam configurações de uma possível dialéctica histórica no seu percurso de realização.

Se se puser de parte o olhar forçosamente miope que a matéria básica da percepção confusa concede, das maneiras acima referidas, em relação ao sistema espinoziano, será possível reconverter dos níveis gnoseológicos e lógicos aos níveis ontológicos e nestes determinar a persistência de um saber gnóstico que contempla quatro mundos fundamentais de referência⁸⁸. A visão gnóstica supõe a transcendência do olhar e a sua reconversão num plano radical de referência, que já não delimita o sistema como uma síntese, mas o transfigura analiticamente num método de realização espiritual. Em conflito com o destino inelutavelmente nominalístico de algumas das mais elaboradas sistematizações doutrinárias e especulativas da escolástica medieval, já Descartes tinha tido a fundamental intuição do método, e em Espinoza reconhece-se, de igual modo, a exigência de um processo dinâmico que veicule uma realização intelectual e espiritual do homem.

Ora, a perspectiva da contemplação gnóstica situa-se a partir da intuição da unidade e identidade da substância, numa visão intelectual de Deus que não é apenas um ver em Deus, mas um ver divino também⁸⁹. Este é o tema do olho divino que coincide com a totalidade da manifestação cósmica e a sua serenidade e imperturba-

⁸⁷ Cf. *Tractatus de Intellectus Emendatione*, ed. Gebhardt, t. II, p. 10. A comparação entre os graus de conhecimento e as instâncias da realidade humana aponta para o sentido tradicional do Homem composto de corpo e alma tripartida: *idea corporis*, ou *nepesh* (alma vital); *idea rei*, ou *ruach* (alma intelectual); e *idea mentis*, ou *neshamah* (alma puramente mental e unitiva). Cf. H. W. BRANN, «Spinoza and the Kabbalah» in: *Speculum Spinozanum*, p. 115.

⁸⁸ No mundo da emanação encontra-se a própria substância e a sua infinitude, o que, para Espinoza, é apenas pensável através formas atributivas. Neste sentido se pode dizer que em Espinoza continua viva a lição de uma teologia negativa como no Pseudo-Dionísio, o Areopagita. Por outro lado, ao mundo da criação, ou dos modos arquetípicos e suas expressões realizantes corresponde uma possibilidade inteligível compositível ao homem, esse ser que pensa. Neste sentido imanentista é já referido a Maimónides que se pode remeter a concepção espinoziana de um conhecimento e visão divinas. No mundo da transformação, encontra-se o processo atributivo e delimitativo ou definitório que se constitui no binómio forma-matéria, *cogitatio-extensio*, tempo-espaço... Enfim, no mundo da acção, são as paixões e as determinações imagético-perceptivas que prendem no confuso do erro e da ilusão o próprio intelecto e sua virtualidade. Cf. V. DELBOS, *Le Spinozisme*, Paris, Vrin, 1972, p. 51.

⁸⁹ Este tema da visão em Deus, presente em Malebranche e que remonta ao neo-platonismo e ao augustinianismo, realiza-se em Espinoza no pleno sentido etimológico da *theoria*. Quanto ao simbolismo da visão divina, cf. *Dictionnaire des Symboles*, dirig. por Jean Chevalier, Paris, R. Laffont, 1969, art. «Oeil», pp. 549-552. A propósito do «olho espiritual» ou da visão perfeita cf. *Ethica*, V, propos. XXIII, Schol.: «Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes».

bilidade completa. Como se verá é ainda o tema do *amor Dei intellectualis* e de um certo estoicismo espinoziano na caracterização da serenidade da ética filosófica e intelectual⁹⁰.

Visão suprema que coincide com o olhar completo, eis o ponto de vista absoluto que permite determinar as diferenciações dos níveis cósmicos da sua respectiva expressividade. Esta visão suprema é ainda o ponto de encontro entre o discurso expressivo e analítico da reflexão filosófica espinoziana e o fundamento gnóstico comum à tradição que refere o âmbito da expressividade em termos de um simbolismo cósmico ou de uma cosmogonia mítica⁹¹. E, desta maneira, na substância que é Deus, ou na suprema realidade do divino, encontra-se o ponto de tangência entre a curva do filosofar espinoziano e a infinitude da linha recta da tradição gnóstica.

Na gnose heterodoxa judaica a que Espinoza teve acesso estão presentes os quatro mundos que articulam as determinações fundamentais das estruturas do real. Por outro lado, e complementarmente, dá-se uma estruturação em três eixos fundamentais do modelo real. De facto, na doutrina cabalística da «árvore da vida» a estrutura «sephirótica», ou dos núcleos energéticos de referenciação, encontra-se numa sequência dinâmica disposta diagramaticamente em três colunas de polarização e em quatro níveis ou ordens de referência⁹².

⁹⁰ Cf. B. ROUSSET, *La perspective finale de «l'Éthique» et le problème de la cohérence du spinozisme, L'autonomie comme salut*, Paris, Vrin, 1968, pp. 145 e segs.: «L'Amour intellectuel de Dieu: la gloire de Dieu». Cf. Siegfried HESSING, «Proton axioma kai proton pseudos», in: *Speculum Spinozanum*, pp. 240 e segs., cf. *Ethica*, V, 35 e 36 e cor., ed. Gebhardt, t. II, p. 302.

⁹¹ Assim como em Platão a visão intelectual suprema se exprime sob a forma do mito, também na tradição cabalística se utilizam imagens de um simbolismo cósmico para representar a visão suprema, depois especulada na gnose espinoziana. Cf. Z'ev ben Shimon HALEVI, *Tree of Life, an Introduction to the Cabala*; id., *A Kabbalistic Universe*, London, Rider & Co., 1977. Segundo Sigmund GELBHAUS (in: *Die Metaphysik der Ethik Spinozas im anellenlichte der Kabbalah*, Wien-Brünn, Jüdischer Buch — und Kuntsverlag Max Hicke, 1917) «o que a Cabala apresenta numa forma alegórica e oriental, a Ética de Espinoza ensina de maneira matemático-ontológica». (*Ibid*, II, p. 108). Como curiosidade, a propósito de uma aplicação da demonstração de *ordine geometrico* da *Ethica* de Espinoza às ideias 'Sephiróticas' do Zohar e da tradição cabalística, veja-se JELLINEK, *Beiträge zur Geschichte der Kabbalah*, Leipzig, 1852, cap. I (cit. e trad. in: S. L. MACGREGOR MATHERS, *The Kabbalah unveiled*, London, R. & K. Paul, 1975, pp. 38-41); cf. ainda Siegfried HESSING, «Prologue with Spinozana — parallels via East and West», in: *Speculum Spinozanum*, 1677-1977, p. 19.

⁹² A «árvore da vida» é um símbolo diagramático das estruturas arquetípicas do real quer num sentido qualitativo e nominal, quer num sentido aritmético. Sobre o vasto simbolismo da «árvore da vida», cf. Z'ev ben Shimon HALEVI, *Tree of Life*. Cada um dos centros ou das esferas que articulam o diagrama da «árvore da vida» corresponde a um núcleo referencial primeiro e a diversa conjugação que entre tais centros é estabelecida por um processo meditativo inspira muitos dos grandes textos da tradição cabalística. Cf. a propósito a opinião de G. G. SCHOLEM, *La Kabbale et sa symbolique*, p. 48: «L'ensemble, ou du moins la partie la plus essentielle des spéculations et des doctrines Kabbalistiques, se rapporte au domaine des émanations divines ou *Sefiroth*, par lesquels se développe la puissance créatrice de Dieu. (...) C'est ce monde qu'ils considèrent comme le monde des *Sefiroth*, et qui embrasse ce quer

Ao mundo da emanção sucedem-se o da criação e o da transformação sendo, enfim, deixado como última ordem de referência, o mundo da acção ou da matéria. Os três sentidos da polarização destes quatro mundos determinam três colunas: positiva, negativa e neutra, ou criativa, transformacional e residual de um processo emanante que em si mesmo está completo na visão contemplativa e intuída da ordem superior⁹³.

A «árvore da vida», na sua complexa estrutura e conjugação possível nos diversos desenvolvimentos, que dela são propostos no *Zohar* e noutros escritos da tradição cabalística, constitui o arquétipo referencial dos supostos gnósticos da metafísica espinoziana. Com efeito, esta estrutura analítica permite uma ilimitada e indefinida contemplação metafísica que aplique, especulativamente embora, um desenvolvimento sistemático da visão em causa. Consequentemente já não se deverá falar da tríade do Ser na ontologia espinoziana, mas antes do ser da própria Tríade, ou seja, de um procedimento que *realiza* uma estrutura arquetípica e fundamental. Daí, uma inevitável importância do número numa continuidade do simbolismo pitagórico-cabalístico ou na constituição de uma aritmosofia⁹⁴.

Embora no pensamento de Espinoza não seja evidente a importância de um pensar matemático referido às instâncias numéricas, mas antes nele se encontre o suporte artificial do seu discurso em termos do *de ordine geometrico*, existem estruturas numéricas a fundamentar de modo gnóstico a filosofia espinoziana. Como já se notou, a estrutura trinitária encontra-se reconvertida à sua quadratura lógica ou à sua síntese num quaternário que logo se analisa na dualidade ou na díade que estrutura as duas ordens da totalidade segundo Espinoza. Porém, se a síntese quaternária for dinamizada e veiculada pela perspectiva analítica de um ponto de vista referido ao carácter

les philosophes et les théologiens ont appelé le monde des attributs divins, mais qui apparait cependant aux mystiques comme la vie divine elle-même, pour autant qu'elle se rapporte à la création. «Quanto à interpretação da ontologia espinoziana segundo este modelo diagramático, veja-se o esquema contido em SEROUYA, *La Kabbale*, p. 489 (reprodução de um diagrama do sistema de Espinoza em edição inglesa).

⁹³ Cf. *supra* nota 79. Cf. também Z'ev ben Shimon HALEVI, *Tree of Life*, cap. VIII: «Triad and Octave», pp. 81 e segs. A tríade primordial que decorre da substância, «corôa» (*Kether*) da «árvore» simbólica do Real, pode ser entendida como o conhecimento (*Kether*), o que conhece (*Hockhmah*, Sabedoria) e o conhecido (*Binah*-Inteligência). Veja-se que Espinoza afirma explicitamente que, do ponto de vista da Unidade fundamental ou Deus, existe identidade entre o conhecimento, o que conhece e o que é conhecido, cf. *Ethica*, II, prop. 7, schol., ed. Gebhart, t. II, p. 90.

⁹⁴ Faça-se notar a importância da relação entre a tradição pitagórica da Tétrada e o simbolismo dos dez «Sephiroth» da «árvore da vida».

divino da substância e da teoria que a contempla, então esse quaternário do sistema espinoziano é proposto todo ele como quarto momento de um trinitarismo iterativo ilimitado e cuja infinitude não é senão daquele modo finitamente sintetizável⁹⁵. A esta realidade aritmosófica que conjuga em adição a tríade infinitamente expressiva ao quaternário da finitude perceptiva e receptiva de tal expressividade, chama-se, na tradição gnóstico-cabalística, o septenário⁹⁶.

Sete instâncias são as que, a partir de uma ordem emanante, referencial absoluto de uma ontologia, se determinam numa articulação descendente, ou numa dialética analítica, até ao fundamento de um limite residual de tal descenso. Na linguagem espinoziana às instâncias desse processo septenário chama-se atributos e modos, correspondentes a uma longínqua tradição hebraica e cristã dos Nomes Divinos ou dos intermediários e mediadores do próprio Deus, sendo mesmo de notar como no pensamento de Espinoza se mantém certos nomes atributivos de predicados divinos correspondentes na tradição cabalística à definição eventual de alguns «Sephiroth» da Arvore da Vida⁹⁷.

Façam-se ainda duas notas a propósito da leitura analítica e através do septenário gnóstico da ontologia de Espinoza. A primeira, de um ponto de vista expressivo, faz remontar o processo septenário e a sua origem primordial num plano criativo ao modelo triádico da própria ordem emanante em si mesma, ou seja, à própria intimidade ou essência divina e sua articulação de plena conveniência entre substância, totalidade de atributos e totalidade de modos.

⁹⁵ Cf. *supra* nota 85. A nova relação de expressividade indefinida em que o quarto momento é o primeiro de uma nova tríade pode simbolizar-se: (a, b, c, d) — (a', b', c', d') — (a'', ...), sendo $d = a'$ e $d' = a''$.

⁹⁶ O que permite estabilizar o esquema expressivo trinitarista é o quaternário limite em que o último termo (o quarto) reconverte ao primeiro e não a uma instância equivalente mas progressiva (isto é, em que esse quarto termo reconverte à tríade modelar). Poderá simbolizar-se por (a, b, c, d) em que d é integrador de (a, b, c). Assim, a tríade (a, b, c) mais o quaternário que a integra e a torna conclusiva (a, b, c, d) formam por adição o septenário expressivo.

⁹⁷ O simbolismo do número sete e a sua aplicação sistemática na tradição gnóstico-cabalística está implícito mesmo na tradição cristã dos Nomes Divinos, como se pode já notar, por exemplo em Santo Agostinho, no *De Trinitate*, quando se reduz os doze atributos divinos a quatro grupos de três, analisando-se o número doze em estruturas triádicas e quaternárias em que se encontra implícita a relação septenária que veicula à expressividade total. Muitos outros exemplos se poderiam aduzir mas bastará remeter ao modo descensional ou ascensional septenário como se correlaciona a tríade divina e unitária com todas as outras instâncias da realidade, desde o nível criativo até ao mundo da acção, ou seja, desde *Binah*, até *Malkuth*, se se quiserem empregar os nomes tradicionais dos *Sephiroth* terceiro e décimo da «Arvore da vida». Sobre toda esta estrutura simbólica deve referir-se como texto fundamental o *Sepher Ha-Zohar* e veja-se ainda de Léo SC HAYA, *L'Homme et l'absolu selon la Kabbale*, cap. II.

E, sendo assim, não é fundamentalmente ao septenário mas à *década* que conduz a doutrina da totalidade expressiva da ontologia gnóstica espinoziana, tal como nos dez «Sephiroth» da Arvore da Vida⁹⁸. O relacionamento da noção de *totum* e sua divinização intrínseca com a da década poderia levar às tradições especulativas e rituais do pitagorismo antigo e de muitos pensadores de linhagem platónica. De facto, entre a téttrade pitagórica e o sentido exaustivo da totalidade do ser espinoziano não existe tão grande diferença quanto se esperaria se não se atendesse ao elo da tradição gnóstica e cabalística já referida⁹⁹.

A segunda nota aritmosófica tem especial relevância na tradição judaica e cabalística e refere-se também a uma alteração de valor numérico e simbólico do septenário expressivo já referido. Trata-se da consciência de que a tríade e o quaternário não são, do ponto de vista da sua realidade descontínua, delimitados por um abismo de transcendência, realmente só ocorrente na transição entre a ordem da emanação e as ordens a ela subordinadas. Se tanto a tríade expressiva quanto o quaternário receptivo são dois aspectos — analítico e sintético, de uma realidade coesa, então pode dizer-se que o último termo da tríade, sendo o mesmo que o primeiro do quaternário, unifica ambas as estruturas numa *sequência de seis instâncias* fundamentais ou numa *hécada* principal¹⁰⁰. No símbolo do hexagrama e do que nele se representa como equilíbrio de situações inversamente ponderadas encontra-se já plenamente assumida a circularidade total e o equilíbrio central de uma ontologia como a de Espinoza, e mormente, o equilíbrio entre o triângulo descendente de uma dialéctica expressiva e o triângulo ascendente de uma fase de restau-

⁹⁸ A década, ou como no simbolismo pitagórico se chamava — a téttrade, representa o quaternário que é constituído por três tríades e por um quarto elemento que unifica e reconduz à unidade primeira estas três tríades. Assim, $(a, b, c) = A$; $(a', b', c') = B$; $(a'', b'', c'') = C$ e D (elemento quaternário e unificador) constituem dez elementos, ou seja, a década. Se se dispensasse a lógica promovida por este quarto elemento que distingue as várias instâncias para as integrar num somatório conclusivo, então ter-se-ia apenas o septenário expressivo: $((a, b, c), (c = a', b', c'), (c' = a'', b'', c'')) = a, b, c, b', c', b'', c''$, ou seja, os sete elementos.

⁹⁹ Veja-se, a propósito o interessante estudo de Paul KUCHARSKI, *Étude sur la doctrine Pythagoricienne de la Tétrade*, Paris, Belles Lettres, 1952 e também Matila C. GHYKA, *Le Nombre d'Or, Rites et Rythmes pythagoriciens dans le développement de la civilisation occidentale*, Paris, Gallimard, 1959.

¹⁰⁰ O modo da *hécada* é aquele que tem sido privilegiado na tradição hebraica e no simbolismo do *hexagrama* sagrado. De facto, do ponto de vista considerado representa a unificação do quaternário e da tríade:

$$\begin{array}{c} a, b, c \\ d, a', b', c' \\ \hline a, b, c, a', b', c' \end{array} \text{ — os seis elementos da héxada.}$$

ração ética e de ascensão dialéctica¹⁰¹. Esta última leitura do septenário que adia a década mística da gnose integral corresponde a uma figura de totalidade em que se anula qualquer diferenciação, mantendo-se em rigorosa compenetração a tríade e o quaternário por um sempre possível momento de síntese da tríade, que é princípio de um quaternário, e por uma impossibilidade de definir em termos desta compenetração uma linha imaginária ou transcendente, que separe o que seria a primeira tríade de uma segunda tríade.

O paralelismo entre a *ordo idearum* e a *ordo rerum* não pode ser desequilibrado na sua ideal persistência especulativa pelo aparecimento de qualquer linha de transcendência imaginária que viesse dinamizar e dialectizar ambas as ordens numa convergência ulterior. Espinoza não é um filósofo cuja reflexão conduza a uma *indiferenciação* entre o humano e o divino, o finito e o infinito e exactamente porque *supõe* na estrutura simbólica do modelo de uma hécada gnóstica *uma indiferença já dada*, sempre convertível e realizável na sua plena neutralidade. Neutralidade que dentro dessa economia simbólica anula qualquer processo diferencial ao nível do *lógos* ou de uma ontologia¹⁰².

O regime de diferenciação lógico e ontológico em Espinoza é sempre relativo e precário enquanto tal, referente ao quadro sintético e axiomático de uma concepção unitária de Ser. Mas as diferenciações reais, e insusceptíveis de serem recolhidas na economia expressiva e simbólica transcendente à síntese e aos seus limites e poderes próprios, apenas se podem apontar como ocorrentes no plano prático da eticidade e da realização espiritual que infinitamente faz divergir e convergir o humano e o divino, o finito e o infinito. Tal eticidade representa do ponto de vista aritmosófico a implantação inesperada de uma linha de demarcação entre a dualidade de ordens e de tríades, em si mesma um terceiro elemento de um

¹⁰¹ Quanto ao simbolismo do hexagrama, cf. *Dictionnaire des Symboles*, art. «Hexagramme», pp. 404-405.

¹⁰² A dupla identificação constitui em rigorosa ambiguidade a diferença desta identificação na sua total e terminal *indiferença*. Já Bréhier, faz notar que: «C'est Maïmonide ou quelque commentateur du Zohar, à qui Spinoza peut faire allusion en parlant d'anciens hébreux qui ont vu que Dieu, son entendement et l'objet de cet entendement étaient identiques; c'est la thèse plotinienne de l'identité de la pensée, du sujet pensant et de l'objet pensée qui arrivait ainsi jusqu'à lui». (*Histoire de la Philosophie*, t. II: *La Philosophie Moderne*, 1. *Le dix-septième siècle*, Paris, P. U. F., 1960, p. 160). Cf. também *Ethica*, II, propos. 7, schol., ed. Gebhardt, t. II, p. 90: «Sic etiam modus extensionis, et idea illius modi una, eademque est res, sed duobus modis expressa; quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas unum, et idem esse». Cf. ainda G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 31.

processo trinitário incoativo, que representa primeiro, o ponto central da hêxada que articulará num septenário, e depois, a abertura deste para a década de uma gnose total ou da plena realização espiritual.

Se o contexto da análise do quadro de mesmidade e de diferença do referencial ontológico conduz, por conseguinte, da unidade da lógica espinoziana e da estabilidade do seu discurso (dir-se-ia à maneira wittgensteiniana) à lógica da unidade e do seu dinamismo ou dialéctica (dir-se-ia à maneira de Hegel) impõe-se como pleno esclarecimento do suporte gnóstico do pensamento de Espinoza, a passagem à análise do plano de eticidade em que tal lógica e tal unidade real de facto diferem.

5. A sistemática moral e o método espiritual na gnose espinoziana

Desde o *Curto Tratado* até ao *Tratado Teológico-Político* e ao *Tratado Político* que se pode notar a presença de uma determinação ética na reflexão espinoziana e tal determinação tem uma dupla leitura consoante represente um elo na história moral do Ocidente, ou uma reiterada gnose do que se poderia considerar um estoicismo prático e místico *sui generis*¹⁰³. Entre a moral das virtudes e dos lugares naturais que determinam como que uma geografia cultural do Bem, à maneira de certa leitura do aristotelismo tradicional, e a fundamentação dos costumes na metafísica crítica e jurídica da razão prática kantiana, seria necessária a perspectiva espinoziana como a do justo equilíbrio entre o *dever natural* e o *imperativo categórico*, ou entre o modelo de uma prática de virtudes e a prática formal das intenções éticas no contexto da legalidade moral¹⁰⁴. Entre uma moral natural e uma moral formal, ulteriormente desenvolvida numa praxiologia cultural ou histórica, romântica ou sociológica, existe inevitável o momento em que a natureza se converte em intenção e a intenção formal em natureza fazendo-se confundir a razão com a vontade e esta com aquela.

¹⁰³ Cf. B. ROUSSET, *La perspective finale de «L'Éthique» et le problème de la cohérence du spinozisme, L'autonomie comme salut*, pp. 159 e segs.

¹⁰⁴ Cf. V. BROCHARD, «Le Traité des Passions de Descartes et l'Éthique de Spinoza», in: *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, Paris, Vrin, 1926, pp. 327 e segs. Segundo Éliane Amado LÉVY-VALENSI, *Les niveaux de l'Être, la connaissance et le mal*, p. 195: «On arrive chez Spinoza à une sorte d'idéalisme transcendantal transposé sur le plan moral».

Todavia, tal momento confuso, ou melhor dizendo, duplamente confuso, embora correspondendo ao ideário cultural da ascensão de vida urbana e burguesa e da sua progressiva autonomização, bem como do pré-iluminismo e seu sentido cosmopolita e liberal de universal tolerância, pode não constituir a sistemática de uma moral, mas o indício da plena assumpção da vida inicial ao discernimento de uma realização espiritual em gênese¹⁰⁵.

Como sistemática moral, tanto o *Tractatus de Intellectus Emendatione* como a *Ethica de ordine geometrico demonstrata* representam um mesmo reformismo moral que tende a dogmatizar a tolerância na provisoriidade das suas formulações morais. Está nítida a influência da moral provisória de Descartes e já se antecipa o formalismo ético de Kant e dos pensadores do Idealismo Alemão, não sendo a intenção moral dependente do Bem, mas este instaurado em justa proporção daquela¹⁰⁶.

Se o desejável não é desejável porque bom, mas bom porque desejável, e se, complementarmente, o supremo Bem é sumamente desejável e não pode isentar tal desejo no seu estatuto teológico inalienável, a metodologia de uma moral provisória encontra-se garantida num sistema de esperança ou de expectativa histórico-social e comunitária que realize o dogma definitivo dessa liberdade de meios, dessa tolerância, em última análise, equivalentes da necessidade e do absolutismo do Todo¹⁰⁷.

O sistema de uma moral da tolerância ou esse dogmatismo da tolerância, tão frequente no Iluminismo europeu e com notórias consequências no sentido da moral social contemporânea, aparece como consequência da degradação do dinamismo da moral provisória. Tal degradação pode ser entendida, não só como uma perda da especial atenção no sentido individualista do processo ético, mas sobretudo como um retardamento do dinamismo de superação moral no seu estatuto de provisória, e ainda uma redução a formas de caracterização psicológica do agir ético.

Como perda do sentido ético individual, o estabelecimento de uma ciência moral genérica e de aplicação social constitui um regime

¹⁰⁵ A propósito do momento espinoziano, cf. ainda C. BRUNNER, *Spinoza contre Kant*, p. 12. Veja-se também E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1932; G. GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, t. IV: *Des principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971.

¹⁰⁶ Cf. B. ROUSSET, *La perspective finale de «L'Éthique» et le problème de la cohérence du spinozisme*; cf. *supra* n. 104.

¹⁰⁷ Cf. *Ethica*, IV, propos. 8, ed. Gebhardt, t. II, p. 215.

alternativo à tradição da *Ética Nicomaqueia*, fazendo derivar esta tradição para os níveis político e social da sua determinação fundamental.

A essência da acção humana, da sua eticidade, é segundo a tradição greco-cristã inevitavelmente individual ou pessoal, e nunca o sentido comunitário se pode sobrepor à onticidade fundamental do sujeito moral individual. Este ente que é sujeito de acção moral tem uma realidade não redutível ao estatuto genérico ou ao sentido colectivo e meramente fenoménico de determinações sociais e institucionais comuns¹⁰⁸.

Por outro lado, o retardamento da dialéctica de uma moral provisória sempre superável cristaliza em formas, supostas estáveis, os próprios dogmas da tolerância e do cosmopolitismo da vida social. Esta perspectiva anula a dialéctica moral e converte-a apenas em mera transição histórica, em processo de historicidade social semelhante ao que está implícito no pensamento hegeliano.

O espinozismo deve mesmo ser entendido como o momento modelar estável que serve de paradigma a toda a dialéctica hegeliana, paradigma que conserva, aliás, a idealidade integradora de todo o processo dialéctico. Tudo se dialectiza e todas as fases deste processo se superam menos a lei da própria superação, o carácter lógico que define as fases da dialéctica ou a idealidade que impossibilita que a própria dialéctica se dialectize a si mesma, ultrapassando-se ou transcendendo-se realmente. A estabilidade desse modelo constitui o que na filosofia espinoziana se poderá pensar através da noção de totalidade e de idealidade unitiva em termos teleológicos de todas as dimensões do real.

Mas, se se acentuar que a moral espinoziana se determina a partir do *Tratado das Paixões da Alma* de Descartes, ou seja, numa redução da eticidade do indivíduo à mera moralidade dos atributos psicológicos, que constituem uma linguagem ainda genérica no quadro de um psicologismo, reconhecer-se-á também uma das notas mais frequentes no desenvolvimento do ulterior pensamento moral no Ocidente¹⁰⁹. De Maine de Biran a Bergson, de certo empirismo idealista às formulações existenciais e personalistas, mantém-se esta redução de uma ontologia a uma psicologia ou daquilo que, de um ponto de vista etimológico, se poderia distin-

¹⁰⁸ Cf. René LE SENNE, *Traité de Morale Générale*, Paris P. U. F., 1967, pp. 200 e segs.

¹⁰⁹ Cf. V. BROCHARD, «Le Traité des Passions de Descartes et l'Éthique de Spinoza», in: *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, pp. 330 e segs.

guir e demarcar em termos de uma passagem da *ética* à *moral*. Além disso, enquanto o aspecto prático da reflexão meditativa de Santo Agostinho não se constitui no que os modernos designam por uma psicologia, mas antes constitui uma psico-ontologia, no âmbito do que se poderia considerar uma metafísica ou uma gnose cristã, em Espinoza a onticidade é consequente dos modos genéricos de posicionamento prático do agir humano, não estando o ser a realizar-se, mas antes o que não é aspirando a tal realização. O processo incoativo do ponto de vista ontológico da moral espinoziana amplifica-se numa constituição ontológico-cosmológica inevitavelmente política, e é assim que, ainda neste reducionismo psicológico do porte ético da acção, as paixões da alma conduzem a uma psicografia do género humano e a uma estratégia da sua política¹¹⁰.

De qualquer modo, a moral espinoziana representa o momento neutro da passagem do ser ético a uma ética do ser ou, inversamente, de uma ética do ser ao ser da própria ética. Momento ambíguo em que se anula a diferença entre uma teoria ética e a sua prática não se discriminando no confuso dos estatutos e valores da moralidade espinoziana se se está numa teoria da práxis ou numa práxis teórica.

Os valores da satisfação, da tranquilidade e da imperturbabilidade da alma, ainda que inspirados pelo estoicismo, são deslocados do seu contexto esforçado e épico ou do seu âmbito propriamente helénico transformando-se, em Espinoza, numa petrificação moral conducente a total impedimento das virtudes dianoéticas. De facto, quer o dinamismo destas virtudes, a que Aristóteles chama dianoéticas, e em relação às quais o lema do meio termo não se pode legitimar enquanto significativo de mediania, quer as virtudes teologais da tradição escolástica e cristã, que se estruturam numa tríade indefinidamente expressiva — a Fé, a Esperança e a Caridade — dinamizando o quaternário das virtudes cardeais, encontram-se reduzidas na moral espinoziana¹¹¹.

A imperturbabilidade daquele «que nunca ri e nunca chora, pode ser entendida como o justo meio e integrada na sequência tradicional da moral aristotélica havendo, porém, a notar-se que nesse ponto de anulamento da eticidade positiva ou negativa é também curiosamente a própria moral que se anula.

¹¹⁰ Cf. A. MATHERON, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1971.

¹¹¹ Cf. ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1103 a 20; *Ibid.*, VI, 1, 1139 a e segs.

E é este ponto relativo ao anulamento da própria moral por si mesma que importa considerar do ponto de vista de uma experiência pura, de uma reconquista ética virginal do que acontece e se vivencia sem interposto resguardo moral ou de autoridade. Se a ausência de tal tradição ou autoridade pode constituir um convite social ao que irá ser a libertinagem do século XVIII, ou do agnosticismo ou mesmo materialismo dos livre-pensadores do Iluminismo, por outro lado, e na realização individual da pessoa, pode constituir a libertação de tudo o que impeça uma autenticidade completa da experiência, ou seja, a sua integral eticidade.

A experiência gnóstica encontrar-se-ia então legitimada pelo anulamento das morais, e mais propriamente pelo anulamento moral desta em relação a si mesma, devendo sublinhar-se, como também o faz Martin Heidegger na *Introdução à Metafísica*, o carácter peculiar desse «Bem», ou desse momento de satisfação serena, ou ainda desse ócio e desse tédio, como propícios e propiciatórios ao advento de uma consciência metafísica realmente vivida¹¹². De facto, não é só nas situações limite de desespero ou angústia que se veícula a ruptura das seguranças ônticas de uma moral e se aponta para uma revelação do Ser e sua eticidade própria, também nos momentos de neutralidade afectiva e de tédio completo surge, como que num arrepio de transcendência, o sentido de presença e a sua determinação experiencial originária. Desta maneira se legitima no quadro espinoziano dos valores de estabilização da moral, o lugar de uma gnose que em muito ultrapassa tal quietude e serenidade morais. Por isso, as categorias da realidade mantidas no quadro de uma racionalidade tranquila não são predominantes fixações objectivas, mas exprimem em sua ideal estabilidade modelos de realização integrativa do sujeito e do objecto, numa comparticipação gnóstica a que sempre a tradição cabalística fez apelo.

Deste ponto de vista reconhece-se então como a gnose se antecipa já na própria teoria do conhecimento espinoziano pois que a finalidade de uma reforma do entendimento não visa essencialmente uma certeza no quadro de um saber científico, mas pré-anuncia já uma perfeição ética do conhecimento ou uma prática real da gnose, constituindo assim uma via de desenvolvimento espiritual¹¹³.

¹¹² Cf. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, pp. 149-150; cf. também *Id.*, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, V. Klostermann, 1969¹⁰, p. 30.

¹¹³ Cf. as indicações do percurso da gnose espinoziana dadas por Ch. Appuhn na «Notice sur l'Éthique», in: Spinoza, *Oeuvres*, III: *Éthique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965,

Tanto a dinâmica do conhecimento como a da afectividade e da vontade obedecem a esta finalidade de comparticipação numa gnose total, pois já a figura do amor intelectual de Deus como a da plena conformidade das intenções com o divino significam a pré-disposição a um estado de beatitude filosófica, que desde Espinoza até Fichte e a outros pensadores irá tomar a razão como critério de vida feliz¹¹⁴. Por oposição à razão residual e à consolação moral da filosofia, eis a filosofia como critério da própria beatitude, sendo a própria razão entendida como virtude. Fica, enfim, numa situação de apelo que remete sempre à rigorosa ambiguidade do seu estatuto originário, este sentido de racional e de razoável, ora demitido em fórmulas construtivas que secularizam a gnose numa política, ora a simbolizam numa via mística. Daí que se possa retornar à afirmação original da indiferença do destino do pensamento espinoziano, como lugar a um tempo ambíguo e privilegiado de uma gnose que se esquece, e nesse esquecer-se se pode lembrar, reconvertendo das ideias, das noções gerais e da estratégia racional de uma filosofia-ciência, às dimensões sempre únicas, irrepetíveis e vivenciais de uma filosofia-vida que está directamente ligada à realização espiritual.

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

pp. 14-15: «(...) nous croyons devoir faire observer qu'en dépit de l'ordre suivi par Spinoza dans son exposition, son point de départ véritable n'est pas une théorie (...) il s'appuie à l'origine sur une certaine expérience de la vie. (...) L'Éthique, en un mot, prétend nous élever de la conscience à la connaissance de nous-mêmes, connaissance qui enveloppe celle de Dieu; c'est pourquoi, dans une exposition synthétique, il faut d'abord parler de Dieu». (Sublinhado nosso).

¹¹⁴ Lembre-se a presença do espinozismo na obra de J. G. FICHTE, *Anweisung zum seligen Leben* (1806). O desejo de beatitude espinoziana pode sintetizar-se na seguinte fórmula de Éliane Amado LÉVY-VALENSI: «La paix intérieure est dans le «pur pâtre» du connaître — qui constitue l'aboutissement ontique de l'entendement — elle est abdication ou acquiescence. Adhésion à Dieu dans la ligne, non de la fusion chrétienne mais du *Devekuth* des mystiques juifs». (*Les niveaux de l'être, la connaissance et le mal*, p. 224).